



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>

Dr. Ph. Friedrich

Die Mariologie
des hl. Augustinus

C 613.118

Harvard College Library



FROM THE BEQUEST OF
JOHN HARVEY TREAT
OF LAWRENCE, MASS.
(Class of 1862)



Dr. Ph. Friedrich

Die Mariologie des hl. Augustinus



Die Mariologie des hl. Augustinus

Von

Dr. theol. Philipp Friedrich

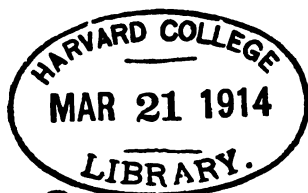
Mit kirchlicher Druckerlaubnis



Köln 1907.

Verlag und Druck von J. P. Bachem

~~C 613.107~~
C 613.118



Treat fund

Das „Imprimi permittitur“ wird hiermit erteilt.


Cöln, den 10. Oktober 1906.

J.-N. 4757.

Das Erzbischöfliche Generalvikariat:

geg.: Dr. Kreuzwald.

Vorwort.

m System des katholischen Dogmas wie im kirchlichen Leben nimmt die hl. Jungfrau eine hervorragende Stellung ein. Im Hinblick darauf muß es einigermaßen befremden, daß Scheeben im Jahre 1882 mit Recht schreiben konnte, in der katholischen Literatur Deutschlands sei, abgesehen von Morgotts Mariologie des hl. Thomas, eine wissenschaftliche Mariologie nicht vorhanden. Der Kenner der marianischen Literatur wird gestehen müssen, daß diese Klage des verdienten Theologen auch heute noch teilweise zu Recht besteht. Ohne den Wert des tüchtigen Buches von Lehner, Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten, zu schmälern, darf man dennoch sagen, daß es an erschöpfenden, monographischen Bearbeitungen der Mariologie einzelner Väter zur Zeit noch vollends gebricht. Möchte die vorliegende Studie zur Beseitigung dieses Mangels einen bescheidenen Beitrag bilden.

Daß gerade die Mariologie Augustins zum Gegenstand der vorliegenden Untersuchung gemacht wurde, findet hinreichende Erklärung in der überragenden Bedeutung dieses Kirchenlehrers in der Theologie seiner Zeit und der folgenden Jahrhunderte. Der Bischof von Hippo hat nirgends eine längere oder eine zusammenhängende Darstellung seiner Auffassung von der Person der hl. Jungfrau gegeben. Was hier als dessen Mariologie geboten wird, ist aus seinen zahlreichen Schriften zusammengetragen. Den Studien liegt die Gesamtausgabe der Werke Augustins durch die Mauriner zu Grunde (Paris 1689—1696); das Enchiridion wird nach der Ausgabe von Krabinger zitiert; berücksichtigt wurden auch jene Sermoines inediti St. Augustini, welche Denis und Morin veröffentlichten.

Der nächste Zweck dieser Arbeit war, dem Verfasser den Zugang zur akademischen Laufbahn zu eröffnen. Der dadurch bedingte wissenschaftliche Charakter der Schrift verschließt dieselbe aber keineswegs weiterem Leserkreis. Beseelte doch den Verfasser bei Ausarbeitung und Niederschrift dieser Studie auch der Wunsch, es möchte das reiche Edelmetall schöner und tiefer mariologischer Gedanken, welches er aus Augustins Schriften zutage fördern konnte, nicht totes Kapital bleiben, sondern zur gangbaren Münze und damit zum Nutzen für viele werden. Der Verfasser lebt der Ueberzeugung, daß eine wahre und echte, eine von allen Auswüchsen ungesunder Frömmigkeit freie und gleichwohl lebenswarme und innige Marienverehrung notwendig auf dem Fundament einer wissenschaftlich gesicherten Mariologie ruhen muß. In Würdigung dessen wurden selbstverständlich von vorliegender Schrift alle verdächtigen oder gar falschen Augustinuszitate ausgeschlossen.

Gerne nehme ich Gelegenheit, an dieser Stelle ehrfurchtsvollen Dank zu sagen meinem hochwürdigsten Herrn Erzbischof Erzellenz Dr. von Albert, welcher mir den zur Fortsetzung meiner Studien notwendigen Urlaub gewährte und das Werden dieser Arbeit mit huldvollem Interesse begleitet. Nicht minder zolle ich ergebensten Dank der hochwürdigen theologischen Fakultät an der Kgl. Ludwig-Maximilian-Universität München, welche diese Studie als Habilitationsschrift prüfte und approbierte; besonders bin ich meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Prof. Alzberger, für zahlreiche Beweise freundlicher Güte bei Ausarbeitung und Drucklegung dieser Schrift verbunden. Ein Wort herzlichen Dankes sei hier auch an den hochwürdigen Herrn Dr. theol. P. Odilo Rottmann O. S. B. gerichtet, der in seiner Doppelseigenschaft als hervorragender Augustinusforscher und liebenswürdiger Stiftsbibliothekar meine Augustinustudien wohlwollend und wirksam gefördert hat. Mein Freund Dr. P. A. Kirsch in Köln hat in opferwilliger Weise mit mir die Mühen der Korrektur geteilt. Ihm und nicht an letzter Stelle dem außerordentlichen Entgegenkommen des Verlags danke ich die sehr beschleunigte Drucklegung der Arbeit.

Ein Aufsatz von Protin, la mariologie de St. Augustin (Revue augustinienne 1902, 375–396) ist mir trotz aller angestellten Bemühungen bis zur Stunde nicht zugänglich geworden.

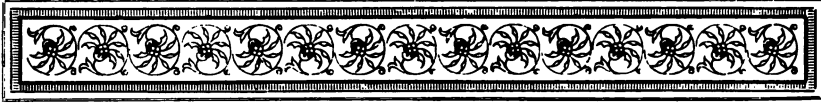
München, den 22. November 1906.

Der Verfasser.

Inhalt.

	Seite
I. Skizze der vorangriechischen Mariologie	9
II. Marias Abstammung	19
III. Marias Jungfräulichkeit.	
a. Jungfrau vor der Geburt	47
b. Jungfrau in der Geburt	78
c. Jungfrau nach der Geburt	96
IV. Marias Gottesmatterschaft	124
V. Marias Gnaden und Tugenden	159
VI. Marias Sündelosigkeit.	
a. Freiheit von der Erbsünde	188
b. Freiheit von persönlicher Sünde.	233
VII. Maria im göttlichen Heilsplan	238
VIII. Marias Würde und Verehrung	260





I. Skizze der voraugustinischen Mariologie.

Der 1. Kanon der ephesinischen Synode¹⁾ bildet einen hochbedeutenden Merkstein in der kirchlichen Lehre über die Person Marias. Die hl. Jungfrau ist Gottesgebäerin: etwas Größeres konnte und kann von ihr nicht ausgesagt werden. Daß diese Erklärung der Synode von größter Tragweite für die Marienlehre und Marienverehrung der Folgezeit war, wird von Freunden und Feinden der hl. Jungfrau rückhaltlos eingeräumt. Dagegen scheiden sich die Geister bei Beantwortung der Frage: Kam auch bereits in den vorhergehenden Jahrhunderten die Person Marias in Lehre und Kult der Kirche zur Geltung?

Katholische Stimmen stellen dies in überwiegender Mehrheit für einen größeren oder kleineren Teil der vorephesinischen Periode in Abrede, räumen höchstens ein schüchternes Auftreten dahinzielender Bestrebungen ein, sind andererseits vielfach bestrebt, die Marienverehrung als ein Fortleben heidnischen Göttingenkultes hinzustellen.²⁾

¹⁾ Denzinger, Enchiridion n. 73: *Εἰ τις οὐχ ὁμολογῇ Θεὸν εἶναι κατὰ ἀληθείαν τὸν Ἐμμανουὴλ, καὶ διὰ τοῦτο Θεοτόκον τὴν ἁγίαν Παρθένον· γεγέννηκε γὰρ σαρκικῶς σάρκα γεγονότα τὸν ἐκ Θεοῦ λόγον ἀνάθεμα ἔστω.*

²⁾ Benrath, Zur Geschichte der Marienverehrung. Theol. Studien und Kritiken 1886) 7 ff. u. 197 ff. Klöden, Zur Geschichte der Marienverehrung besonders im letzten Jahrhunderte vor der Reformation in der Mark Brandenburg und Lausitz. Berlin 1840, 5 ff. — Frank, Versuch einer Geschichte des Marien- und Annen-Kultus in der kath. Kirche. Halberstadt 1854, 2 ff., 38 f. — Preuß, Die römische Lehre von der Unbefleckten Empfängnis aus den Quellen dargestellt und aus Gottes Wort widerlegt. Berlin 1865, 9 f. — Hajenclever in Protest. Kirchenzeitung für das evangelische Deutschland 1882, 69 ff. anlässlich einer Besprechung von Lehner: Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten. — Schulke, Archäolog. Studien über altchristliche Monumente.

Katholische Forscher hingegen bejahen entschieden das Gegenteil und führen dafür den Beweis aus Väterzeugnissen und altchristlichen Monumenten.¹⁾ Es wäre freilich ein aussichtsloses Unterfangen, hierbei nachweisen zu wollen, daß die Kirche der drei ersten Jahrhunderte eine ebenso ausgebildete Mariologie, eine

Wien 1880, 177 ff. Vgl. dazu F. X. Kraus in Lit. Rundschau 1881, 50. — Rösch, *Alarte-Maria*. (Theol. Studien u. Kritiken 1888) 266 ff. — Lomniz, *Solidarität des Madonna- und Alarte-Kultes*. Neue kritische Grundlage der vergleichenden Mythologie. Kaulenburg und London. Ohne Jahreszahl, 18. Vgl. dazu Berger in *Revue de l'histoire des religions* XVI (1887), 250 f. — Förster, *Geschichte der italienischen Kunst*. Leipzig 1869, I, 13; 72; 137. — Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom*. Stuttgart 1859, I, 102 u. 108.

¹⁾ Lehner, *Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten*. Stuttgart 1886. — Liell, *Die Darstellungen der allerheiligsten Jungfrau und Gottesgebärerin Maria auf den Kunstidentmalern der Katakomben*. Freiburg 1887. Vgl. dazu Wilpert in *Röm. Quartalschrift* 1889, 290–298. — Newman, *Die hl. Maria*. Ein Sendschreiben an Herrn E. B. Pusey als Antwort auf dessen „Friedenswort“ (Eirenicon). Mit Genehmigung des Verfassers übersetzt von G. Schindelen. Göttingen 1866. — Haine, *de hyperdulia eiusque fundamento*. Dissertatio historico-theologica. Lovanii 1864. 55 sqq. — Linse, *Ueber Marien- und Heiligenverehrung im christlichen Kultus*. (Theologische Quartalschrift 1887, 3–46; 179–230.) — Grijar, *Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter*. Mit besonderer Berücksichtigung von Kunst und Kultur nach den Quellen dargestellt. Band 1. Rom beim Ausgang der antiken Welt, nach den schriftlichen Quellen und den Monumenten. Freiburg 1901, 194 ff.; 297. Anm. 3. — Wilpert, *Die Malereien der Katakomben Roms*. Mit 267 Tafeln und 54 Abbildungen im Text. Freiburg 1903, 185 ff., besond. 202 ff. — Kaufmann, *Handbuch der christlichen Archäologie*. Paderborn 1905, 361 ff.; 411 ff. — Bardenhewer, *Der Name Maria*. Geschichte der Deutung desselben. (Bibl. Studien I, 1.) Freiburg 1895. (S. 35–39 polemische Ausführungen gegenüber Rösch: *Alarte-Maria*.) — Reithmayr-Kaulen in *Weyer und Weltes Kirchenlexikon* VIII, 711 ff. — Kurz, *Mariologie oder die Lehre der kathol. Kirche über Maria, die seligste Jungfrau*. Regensburg 1881. — Stamm, *Mariologia seu potiores de s. Deipara quaestiones ex SS. Patrum ac Theologorum mente propositae*. Paderbornae 1881. — Roskovány, *Beata Virgo Maria in suo conceptu immaculata ex monumentis omnium saeculorum demonstrata*. tom. I. Monumenta et literaturam primorum XVI saeculorum. Budapestini 1873. — Schäfer, *Die Gottesmutter in der hl. Schrift*.² Biblisch-Theologische Vorträge. Münster 1900. — Livius, *The blessed Virgin in the Fathers of the first six Centuries*. London 1893. — Terrien: *La mère de Dieu et la mère des hommes d'après les Pères et la théologie*. Paris. tom. I u. II (1900), III u. IV (1902). — Ferner kommen hier in Betracht die mariologischen Abhandlungen in den verschiedenen Lehrbüchern der Dogmatik.

nicht minder reich entfaltete Marienverehrung besessen hätte wie das vierte und fünfte Jahrhundert. Auch Mariologie und Marienkult haben ihre Entwicklung.¹⁾

Eine jede Entwicklung setzt aber notwendig einen Keim voraus. Für die Lehre von der Person Marias war dieses entwicklungsfähige Moment gegeben in deren Verhältnis zu dem historischen Christus. Als Mutter Jesu war sie den Zeitgenossen Christi, war sie auch den ersten Anhängern der Lehre Christi bekannt, und diese Eigenschaft allein verbürgte der Gebenedeiten schon zu Lebzeiten des Herrn sonder Zweifel eine besondere Wertschätzung. Die Mutter des großen Propheten nahm in gewissem Grade an der Bewunderung teil, die man diesem zollte. Lukas 11, 27 legt hierfür Zeugnis ab.²⁾ Es kam die Katastrophe von Golgatha mit ihrer niedererschmetternden Wirkung auf Apostel und Jünger Christi. Das Auferstehungswunder schuf für sie jedoch eine völlig neue Situation. Der Pfingsttag führte die junge Kirche zum Licht der Öffentlichkeit; Petrus predigt der Menge die Botschaft von dem menschengewordenen, gekreuzigten, aber auferstandenen Gottessohn.³⁾ Wie bei ihm bildete bei den übrigen Aposteln Christi Gottheit das Grundthema und das stets wiederkehrende Leitmotiv der Predigt. Diese Wahrheit strahlte ihr Licht aber auch notwendig auf jene Frau aus, die gewürdigt worden, Mutter des menschengewordenen Gottessohnes zu sein. Und sind wir auch ohne positive Berichte, so erscheint als ein unabweisbares Postulat logischen Denkens die Tatsache, daß Marias Ansehen schon in der Kirche des apostolischen Zeitalters in dem Grade wuchs, als man sich bewußt der Tragweite der beiden biblischen Tatsachen wurde: Jesus war Gott; Maria war die Mutter dieses Jesus. Diese Annahme wird in keiner Weise dadurch erschüttert, daß die kanonischen

¹⁾ Linsenmann a. a. O. 13 f.; 204. — Newman a. a. O. 29 ff. — Schreeben, Handbuch der kathol. Dogmatik. Freiburg 1882, III, 474 ff. — Bezüglich der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis vgl. Rößlers, Maria, die unbefleckt Empfangene. Regensburg 1905, 19—133. — Derselbe in Buchberger: Kirchliches Handlexikon. München 1906, 1289 f.

²⁾ Lk. 11, 27 f. „Factum est autem, cum haec diceret, extollens vocem quaedam mulier de turba dixit illi: Beatus venter, qui te portavit. et ubera, quae suxisti.

³⁾ Apgsch. 2, 14 ff.; 3, 12 ff.

Schriften des N. T. nichts von einem ausdrücklichen Hinweis auf die erhabene Stellung Marias seitens Christi oder der Apostel enthalten. Verschiedene Erklärungen lassen sich hierfür geben. „Es liegt auf der Hand,“ bemerkt treffend Scheeben, „daß zu Lebzeiten Marias ihre Demut geschont, geehrt und bewahrt werden mußte.“¹⁾ Die Sachlage änderte sich nach Marias Heimgang. Auch hier trat das Gesetz der Erfahrung in Kraft, daß die ganze sittliche Größe, die weittragende Bedeutung großer Persönlichkeiten erst dann erkannt und empfunden wird, wenn sie der Zeitlichkeit entrückt sind. Wenn der Martyrerbischof von Antiochien als geschichtliche Tatsache aus dem Leben der Urkirche bezüglich der Person Christi schreiben durfte: „Unser Gott Jesus Christus tritt nun im Vater seiend mehr in die Sichtbarkeit herein,“²⁾ dann sind wir ebenso, wenn nicht mehr berechtigt, von der Person Marias ein Gleiches anzunehmen. „Ihr Name fing an zu glänzen, als sie nicht mehr auf Erden gesehen wurde. Die bloß irdischen Verhältnisse gingen im Bewußtsein mehr und mehr zurück, dafür aber trat desto leuchtender hervor, was Gott in seiner Gnade an ihr getan, und was sie in der Sache unserer Heilsbereitung für uns gewirkt.“³⁾

Daß die Person Marias sowohl in der Lehre wie im Kult der Urkirche mehr im Hintergrund stand, findet seine ganz natürliche Erklärung weiter darin, daß jene Periode des Lebens Jesu, welche die reichsten und innigsten Beziehungen Marias zu Christus enthielt, die Geschichte der Kindheit Jesu, von Anfang an nicht zur öffentlichen Evangeliumsverkündigung gehörte. Wie namentlich aus der Apostelgeschichte zu erschließen ist,⁴⁾ behandelte die älteste Evangeliumspredigt, geleitet vom praktischen Interesse, den tatsächlichen Anschluß an die Kirche Christi zu bewirken, ausschließlich das öffentliche Leben und Wirken des Heilandes, um dadurch die Hörer zum Glauben an diesen Heiland und damit zum Heil zu führen. Zur theoretischen Betrachtung der Person Christi kam

¹⁾ M. a. O. III, 458.

²⁾ Ad. Rom. c. 3 bei Funk, *Patres apostolici* 2. Tübingae 1901. I, 256.

³⁾ Reithmayr-Kaulen im *Kirchenlexikon* 2. VIII, 724.

⁴⁾ Apgsch. 10, 36 ff.: 13, 24 ff.

man erst allmählich. Schon bald lehrte jedoch die Wirklichkeit, daß man sich nicht eingehend mit der Person Christi beschäftigen und dabei auf die Dauer jene übersehen dürfe, welcher der Heiland sein Leben verdankte. Die Reflexion über die Person des menschgewordenen Gottessohnes mußte sich notwendig auch auseinandersetzen mit der Frage über Christi Eintritt in dieses Leben. Daß dieses tatsächlich geschehen, bezeugen uns die kanonischen Kindheitsgeschichten, deren Verfasser aus bereits vorliegenden schriftlichen Quellen geschöpft haben.¹⁾ In diesen Kindheitsgeschichten des Matthäus und Lukas werden mit ganz bestimmter Ausprägung die wunderbare Empfängnis und übernatürliche Geburt des Heilandes aus Maria der Jungfrau berichtet; die Verkündigungsszene mit dem Engelsgruß, die Begegnung mit Elisabeth und der Willkommgruß der letzteren stellen bereits Momente bedeutsamer Verherrlichung der reinsten Jungfrau dar.²⁾ Was aber die Evangelisten berichten, ist nicht als Privatanschauung des betreffenden Schriftstellers, sondern als der Niederschlag eines zur Zeit des jeweiligen Verfassers weitverbreiteten Glaubens anzusehen.

Dem Glauben der Urkirche war mithin die Person Marias nicht fremd. Diese Kenntnis ward schon für die Christen aus dem ersten und aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts vermehrt und vertieft durch eine Reihe von neutestamentlichen Schrift-

¹⁾ Bezüglich der Kindheitsgeschichte des Lukas schreibt Bardenhewer (Maria Verkündigung. [Biblische Studien X, 5] Freiburg 1905, 27 ff.): „Der Bericht des Evangelisten muß unmittelbar oder mittelbar auf Eröffnungen der Jungfrau zurückgehen, mag auch der Anlaß dieser Eröffnungen in Dunkel gehüllt bleiben . . . Lukas seinerseits fußt allem Anscheine nach auf schriftlichen und nicht auf mündlichen Quellen. . . . Dieser Bericht (Lk. 1, 5 ff.) kann nicht von Lukas verfaßt sein . . . Es ist denn auch fast allgemein anerkannt, daß Lukas die Kindheitsgeschichte nicht erstmalig niedergeschrieben, sondern aus einer judenchristlichen Vorlage herübergenommen hat, den Ton und die Farbe beibehaltend, aber doch nachtuschend und ausgleichend.“ — Vgl. überdies Feine, Eine vorkanonische Ueberlieferung des Lukas im Evangelium und Apostelgeschichte. Gotha 1891, 13 ff. — Reisch, Das Kindheitsevangelium nach Lukas und Matthäus unter Herbeiziehung der außerkanonischen Paralleltexte quellenkritisch untersucht. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. X, 5) Leipzig 1897, 12.

²⁾ Mit Recht bezeichnet darum Lehner (a. a. O. 185) Lukas als „das erste Organ des verherrlichenden Gedankens“ (bezüglich Marias).

texten,¹⁾ welche auf die heiligste Jungfrau Bezug nehmen und durch ihren Inhalt in Verbindung mit den kanonischen Kindheitsgeschichten bei Matthäus und Lukas für die kirchliche Mariologie grundlegend geworden sind. Es ist nun gewiß, daß für die Glieder der jungen Kirche Quelle ihres religiösen Wissens und ihres Glaubens bezüglich der Person Marias in erster Linie die Predigt, die mündliche religiöse Unterweisung war. Daß diese neben ihrem Hauptthema — Christus — bald auch mariologische Fragen behandeln mußte, kann keinem Zweifel unterliegen. Sie wurde auf dieses Feld geradezu gedrängt durch die jüdische und heidnische Opposition gegen die Christusreligion, durch den Gegensatz der vielgestaltigen Häresie, die teilweise bis in die apostolische Zeit zurückreicht, endlich auch durch die Reflexion des christlichen Geistes. Mag auch in der Folgezeit von diesen die Entwicklung der kirchlichen Lehre über die Person Marias fördernden Faktoren bald der eine oder andere mehr sich geltend gemacht haben, der Kenner der einschlägigen patristischen Literatur wird sich der Erkenntnis nicht verschließen können, daß diese Entwicklung der Marienlehre methodisch verlief, daß die Mariologie sich entwickelte nicht im Antagonismus zur Christologie, sondern parallel mit ihr.²⁾

Was in der Schrift über Maria niedergelegt war in Verbindung mit dem, was der lebendige Strom der Ueberlieferung bezüglich der Person Marias meldete, fand in der Folgezeit seinen äußeren Ausdruck in mariologischen Zeugnissen der Väter und Kirchenschriftsteller von dem Beginn des zweiten Jahrhunderts an:³⁾ „Unser Gott Jesus Christus wurde von der Jungfrau

¹⁾ Abgesehen von den kanonischen Kindheitsgeschichten nehmen auf Maria folgende neutestamentlichen Schriftstellen Bezug: Mt. 12, 46—50; 13, 55 und 56. Mt. 3, 31—35; 6, 3. Lk. 8, 19—21. Jo. 2, 1—5; 2, 12; 19, 25—27. Apgsch. 1, 14. Gal. 4, 4. Apok. 12, 1 ff. Ueber Maria in der Schrift vgl. Schäfer, a. a. O. Linjennann a. a. O. 19 ff.

²⁾ Vgl. Linjennann a. a. O. 206. — Reitmayer-Kaulen a. a. O. VIII, 724.

³⁾ Turmel schreibt in seiner *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente*³. Paris (1906), 72: „La théologie mariale est beaucoup plus riche dès les premiers siècles, que la théologie scripturaire de Marie. Sans doute les formules, qui contiennent tout en germe (la Vierge Marie, Marie toute pure et toute sainte, Marie pleine

Maria im Schoße getragen nach dem Ratsschluß Gottes; einerseits aus dem Samen Davids, anderseits aus dem Hl. Geiste," schreibt der noch in das apostolische Zeitalter hineinragende Ignatius von Antiochien.¹⁾ Der kanonische Bericht von der übernatürlichen Geburt Christi wurde mehr und mehr als die einzig würdige Art des Eintritts des Gottessohnes in das Geschlecht der Menschen erfaßt, und dieser Umstand regte eine Gedankenreihe bezüglich der Person Marias an, welche in der Mutter Jesu den Zug der Jungfräulichkeit bedeutend herausstellte. Um die Mitte des zweiten Jahrhunderts findet sich das Empfängniswunder im Symbolum ausdrücklich betont, eine Tatsache, deren Tragweite aus dem Charakter dieser Glaubensregel als einer Zusammenfassung der wichtigsten, heilsnotwendigen Glaubenswahrheiten deutlich erhellt. Die schon bei Ignatius begegnende, dann im Symbolum deutlich dokumentierte Stellung Marias neben dem Hl. Geiste sicherte ihr für alle Zeiten hohe Bedeutung.²⁾

Der Kampf gegen Ebionitismus und Gnostizismus erforderte seitens der Verteidiger der kirchlichen Lehre eine intensivere theoretische Betrachtung der Person Christi und namentlich der Abstammung des Heilandes. Dieses Problem war aber nicht erschöpfend zu behandeln, ohne daß man sich über das Verhältnis klar wurde, welches Maria mit Christus verband. Die Jungfrauengeburt bildete Gegenstand des Nachdenkens, sowie der mündlichen und literarischen Erörterung der kirchlichen Schriftsteller. „Ganz im besonderen reizte die Bezeichnung „Jungfrau“, welche die neutestamentlichen Schriften und die Glaubensregel Maria beilegte, ihren Scharffinn und ihr Nachdenken. Sie schien ihnen einer genaueren Erklärung zu bedürfen, als die, welche die heiligen

de grâce, Marie nouvelle Ève, Marie mère de Jésus), ces formules sont bibliques ou se ressentent de la Bible; mais ce n'est que sous le reflet de l'idée vivante qu'on y a vu tout ce qu'elles contiennent, qu'on a donné aux faits et aux textes évangéliques tant d'ampleur et tant de portée, qu'on a trouvé Marie en beaucoup d'endroits qui ne parlaient pas d'elle ou qui n'en parlaient pas directement."

¹⁾ Ad Ephes. 18, 2, bei Funk a. a. O. I, 226.

²⁾ Vgl. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte³. Freiburg 1894. II, 448.

Schriften darboten. War „Jungfrau“ ein Prädikat, das Maria bloß zur Zeit ihrer Empfängnis zukam, oder galt es ihrer ganzen geschichtlichen Person? Bezeichnete die Geburt ihres Sohnes das Ende ihrer Jungfrauschaft, oder hatte, die als Jungfrau empfangen, auch als Jungfrau geboren? Hatte sie im letzteren Falle nach dieser Geburt ihre Jungfrauschaft bis zum Ende bewahrt, so daß sie als Jungfrau aus dem Leben geschieden war? Oder hatte sie mit Joseph in wirklicher Ehe gelebt? Dies waren Fragen, die, einmal aufgeworfen, nach dem Dazurhalten der Zeit gebieterisch eine Antwort erforderten.“¹⁾ Und sie fanden diese Antwort noch im zweiten Jahrhundert, sowie in den ersten Dezennien des dritten christlichen Säkulums durch einen Justinus Martyr († 166), einen Irenäus von Lyon († 202), einen Tertullian († um 220) und den großen Origenes († 254).

In der Entwicklung der mariologischen Gedanken dürfen die neutestamentlichen Apokryphen nicht mit Stillschweigen übergangen werden. Zwar wurden einige das Vorleben Marias ausführlich behandelnde Berichte von Innocens I.²⁾ und Gelasius I.³⁾ als unzuverlässig und verwerflich zensuriert. Allein, daß derartige Literaturerzeugnisse auf das Wachstum der Person Marias in der Vorstellungswelt der Gläubigen der ersten Jahrhunderte jeglichen Einflusses entbehrt hätten, ist nicht zu erweisen. Gab es doch unter diesen Apokryphen auch solche mit der Tendenz, die Häresie zu bekämpfen, der frommen Erbauung zu dienen; trotz ihres legendarischen Charakters wird man einem Teil derselben einen historischen Kern nicht absprechen können. Wir werden noch hören, wie selbst Kirchenschriftsteller von dem Protoevangelium Jakobi in ihrer mariologischen Anschauung beeinflusst wurden. Was verbietet unter diesen Umständen die Berechtigung der Annahme, daß der Inhalt mariologischer Apokryphen in die

¹⁾ Lucius, Die Anfänge des Heiligentums in der christlichen Kirche. Tübingen 1904, 422.

²⁾ Innocentii I. epistola 6; bei Coustant, Epistolae Roman. Pontificum et quae ad eos scriptae sunt a St. Clemente I. usque ad Innocentium III. Parisiis 1721, I, 796.

³⁾ Gelasii I. epist. 42; bei Thiel, Epist. Rom. Pontif. genuinae. Brunsbergae 1868, I, 462 sqq.

Gedankenwelt der christlichen Volkskreise eindrang und hier fruchtbar wurde? ¹⁾

Im dritten Jahrhundert kam die Anschauung von der Unverfehrtheit Marias in der Geburt noch nicht zu allgemeiner Anerkennung in der Kirche. Die Betonung der wahren Menschheit Christi gegenüber den Doketen mag hier hindernd im Wege gestanden haben. Das vierte Jahrhundert sah den Sieg dieser Anschauung. Die Virginität Marias nach der Geburt hatte bereits in Origenes einen entschiedenen Vorkämpfer und fand überhaupt nur eine geringe Zahl von Gegnern. Das geistige Wesen Mariens ward im einzelnen, speziell im vierten Jahrhundert, liebevoll ausgemalt, nachdem die Ansätze hierzu schon in der uralten Parallele Eva-Maria gegeben waren.

Ungleich wichtiger noch als der Zug der Jungfräulichkeit im Marienbild der ersten Jahrhunderte ward in der Geschichte der Mariologie jene Gedankenreihe, die vom vierten Jahrhundert an steigende Bedeutung gewann und die Gottesmutterchaft Marias bezielte. Ihre reichste Entfaltung fand die Marienlehre von dem Nicänum ab, als das Dogma von der Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater statuiert war, und nun die Befenner der Christusreligion sich des tiefen Sinnes und der Tragweite der johanneischen Worte: „Et verbum caro factum est“ auch für die Person Marias bewußt wurden. „Athanasius — so führt Newman aus — war der erste, war im strengsten Sinne der Prediger dieser

¹⁾ Näheres über neutestamentliche Apokryphen und deren Beziehungen zur Mutter des Herrn siehe bei: Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur. Freiburg 1902, I, 365 ff. und 405. — Venrath a. a. O. 28–33; 51 f. — Diekamp, Hippolytos von Theben. Münster 1898, 88 ff. — Fond, Das Grab der Gottesmutter. Stimmen aus Maria Laach (53) 1897, 114. — Derselbe, Bemerkungen zu den ältesten Nachrichten über das Mariengrab. Zeitschrift für kath. Theologie 1898, 497 ff. — Genthe, Die Jungfrau Maria, ihre Evangelien und ihre Wunder. Ein Beitrag zur Geschichte des Marienkultus. Halle 1852, 1 ff. — Henede, Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Uebersetzung und mit Einleitungen. Tübingen 1904, 47 ff. — Rösters, Maria, die unbefleckt Empfangene. 23 ff. — Lehner a. a. O. X und 280. — Linsenmann a. a. O. 9 f.; 185 f. — Lucius a. a. O. 423 ff. — Scheeben a. a. O. III, 473. — Tappeshorn, Außerbiblische Nachrichten oder Apokryphen über die Geburt, Kindheit und das Lebensende Jesu und Mariä. Paderborn und Münster 1885, 11 ff. — Zöckler, Realencyklopädie für die prot. Theologie und Kirche ³ XII, 312 f.

Lehre. Er sammelte die in den Heiligen Schriften bei David, Isaiaß, Paulus und Johannes zerstreut gefundenen Spuren derselben, und unverilgbarer, mehr als jemals zuvor geschehen, grub er es dem Geist der Gläubigen ein, der Menschensohn sei Gott, und Gott sei Mensch, in Maria seien die beiden Eins geworden, und in diesem Sinne sei Maria aller Dinge Mittelpunkt. Er fügte dem, was vor ihm bekannt, nichts hinzu, lehrte nichts als was allgemein und mit allem Eifer geglaubt ward von der Gottheit Jesu; in seinen Werken finden wir keine so ausdrucksvollen Stellen über die heilige Maria wie bei Irenäus oder beim heiligen Epiphanius; aber alles, was mit der Menschwerdung in nächster Beziehung stand, hat er in den verschiedenartigsten Wendungen seiner Lehrentwicklung den Menschen zu klarem Bewußtsein gebracht und für immer der Mißdeutung enthoben.“¹⁾ Als höchsten Vorzug Marias preisen bereits Väter und Theologen der voraugustinischen Zeit die Gottesmutterchaft. Schon jetzt wird der hl. Jungfrau der Name Gottesgebärerin — *Θεοτόκος* — zugelegt.²⁾

Wir sehen in dieser Skizze von Detailschilderungen ab. Uns ist nur daran gelegen, in großen Zügen ein Bild von der Entwicklung der Marienlehre bis zu Augustinus hin zu geben, um auf diese Weise den Untergrund für eine objektive Gesamtwürdigung der mariologischen Anschauungen des großen Bischofs von Hippo zu gewinnen. Das Marienbild aber, welches in der kirchlichen Lehre lebte um jene Zeit, da Augustinus seine Tätigkeit als theologischer Schriftsteller begann, trug im wesentlichen die folgenden Züge: Aus Davids Geschlecht stammend, hat sie den Heiland ohne Zutun des Mannes in ihrem keuschen Schoße empfangen und ohne Verletzung ihrer Jungfräulichkeit geboren. Auch nach der Geburt ihres Sohnes hat sie in vollkommen jungfräulicher Ehe gelebt. Sie ist Mutter Gottes und wird wiederholt auch

¹⁾ A. a. O. 100 f.; ebenso Harnack a. a. O. II, 448: „Ihre wichtigste, geradezu dogmatische Bedeutung erhielt Maria dadurch, daß das Inkarnationsdogma das Zentraldogma wurde.“ — Lucius a. a. O. 437: „Eine vielleicht noch höhere Bedeutung für die Geschichte der Marienverehrung als dem Konzil von Ephesus kommt . . . dem Konzil von Nicäa zu. Mehr als Cyrill hat Athanasius für die künftige Größe Marias getan.“

²⁾ Näheres zu diesem Punkte siehe unten S. 127.

als solche ausdrücklich bezeichnet. Von Gott erwählt zu ihrem hohen Beruf, empfing sie reiche Gnaden, mit denen sie treu mitwirkte und reiche Tugenden gewann. Die Frage, ob sie sündenlos, ist noch offen. Nur sporadisch wird ihr eine Teilnahme am Erlösungswerk zugeschrieben. Sie wird als verehrungswürdig bezeichnet, und Verehrung wird ihr auch tatsächlich gezollt. Als hehres Ideal leuchtet das Bild ihrer Persönlichkeit den Erbkindern voran. Die glänzendsten Namen der voraugustinischen Theologie lieferten Beiträge zu diesem Marienbild, stellten dessen wesentliche Züge bedeutsam heraus, wiesen auf bisher wenig beachtete Konturen hin; einige wenige zeigten auch Flecken an diesem Bild Marias; aber derartige Aufstellungen vermochten sich nicht lange zu behaupten, noch viele Anhänger zu gewinnen. Die voraugustinische Mariologie dürfen wir somit ihrem Totaleindrucke nach mit Newman dahin charakterisieren: „Soviel steht fest, die geistige Strömung in den ersten Jahrhunderten blieb ungebrochen der heiligen Jungfrau zugetan und auf Mehrung ihrer Ehren bedacht, nicht auf Einschränkung derselben.“¹⁾

II. Marias Abstammung.

Die alttestamentlichen Schriftsteller zeichneten dem Bilde, welches sie von dem kommenden Messias entwarfen, als beherrschenden Zug die davidische Abstammung ein.²⁾ Als Davids Sohn haben auch die Juden der vorchristlichen Jahrhunderte wie die Zeitgenossen Jesu den verheißenen Segensbringer erwartet.³⁾ Als dann Jesus von Nazareth in Wort und Tat messianisches Wirken entfaltete, bot ihm nur eines hierfür rechtlichen Untergrund, seine Davids-

¹⁾ A. a. O. 76 f. — Lehner faßt sein Urteil über die Mariologie der vier ersten christlichen Jahrhunderte dahin zusammen: Aus der früheren Entwicklung wird das ganz naturgemäß gewachsene Marienideal gewissermaßen schon fertig an das 5. Jahrhundert abgegeben. A. a. O. VII.

²⁾ II. Kön. 7, 12. I. Par. 22, 8 ff. Ps. 88, 36 f. 131, 11. Jf. 11, 1. Jerem. 23, 5. — Vgl. Friedrich, Der Christusname im Lichte der alt- und neutest. Theologie. Bln 1905, 39 ff. — Reisch a. a. O. 190.

³⁾ Mt. 9, 27; 15, 22; 22, 42. Mk. 10, 47 f. Jo. 7, 42. — Vgl. Friedrich a. a. O. 67 ff.

sohnschaft. Der breiten Masse des Volkes, seinen Freunden wie seinen Feinden war es bekannt, daß er einer Familie angehörte, die ihre Geschlechtsfolge bis zu David hinaufführen konnte. Weil jedoch den Genannten die jungfräuliche Geburt des Predigers und Wundertäters aus Nazareth verborgen war, sahen sie in Jesus den Sohn Josephs und Marias und glaubten dessen Zugehörigkeit zum davidischen Geschlecht durch die physische Abstammung von Joseph vermittelt.¹⁾ Geboren in rechtmäßiger Ehe des Davididen Joseph mit Maria galt eben Jesus vor dem Gesetz wie in den Augen seiner Zeitgenossen als rechtmäßiger Sohn Josephs und somit auch als Davidssohn. Die davidische Abkunft wurde dem Heiland während seines Erdenwirkens von niemanden abgesprochen;²⁾ sie war so über allen Zweifel erhaben, daß auch des Nazareners erbittertsten Feinde, die gewiß das Personale des unbequemen Predigers nicht ungeprüft ließen, daran nicht rütteln konnten.

In großzügiger Schilderung der Gnadenerweise Jehovas an das israelitische Volk gibt Paulus in der Synagoge zu Antiochia in Pisidien seinen jüdischen Zuhörern Bericht über das Geschick dieses Jesus von Nazareth. „Aus Davids Samen hat Gott nach seiner Verheißung Israel einen Retter gebracht: Jesus . . . Die Bewohner von Jerusalem und ihre Vorsteher haben diesen nicht erkannt und die Worte der Propheten, welche jeden Sabbat vorgelesen werden, haben sich durch seine Verurteilung erfüllt. Obwohl sie an ihm keine Todesschuld fanden, verlangten sie doch von Pilatus, daß er getötet würde.“³⁾

Für den verübten Gottesfrevel lastete die Hand des Herrn schwer auf dem jüdischen Volk. Der weitaus größte Teil der Juden blieb der neuen Lehre fremd. Die Verkünder des Evangeliums wandten sich infolgedessen von den Juden weg zu den Heiden,

¹⁾ Mt. 13, 55. Mt. 6, 3. Lk. 3, 23. Jo. 6, 42.

²⁾ Vgl. Weiß, Das Leben Jesu. Berlin 1882, I, 204. — Zahn, Das apostol. Symbolum². Erlangen 1893, 65. — Derselbe, Forschungen zur Geschichte des neutestamentl. Kanons und der altkirchlichen Literatur. Leipzig 1900, VI, 328 Anm. 2.

³⁾ Apgs. 13, 28 ff. — Vgl. Böhl, Der Weltapostel Paulus. Regensburg 1905, 102 ff.

nicht zur Freude der Judenthristen. Noch nicht frei von aller nationalen Hoffnung, die sich an falsch verstandenen messianischen Weissagungen nährte, sahen sie auch mit Schmerz den stetigen politischen Niedergang ihrer Stammesgenossen, deren Knechtung durch das stolze Rom. Immer mehr wuchs der Haß gegen die rücksichtslosen, fremden Bedrücker in jüdischen Herzen, und es war keine Garantie gegeben, daß die im Christenglauben noch nicht vollkommen gefestigten Judenthristen nicht eines Tages die Stiftung Christi, der als Messias so wenig ihren irdisch-nationalen Hoffnungen entsprach, verließen, um an der Seite ihrer Volksgenossen zu kämpfen für Judas Bestand gegen das völkerbezwingende Rom. Wie wir überdies aus der Apostelgeschichte und dem Hebräerbrief, aus Flavius Josephus und Eusebius von Caesarea wissen, kehrte sich die Wut der Juden zu wiederholten Malen namentlich gegen ihre ehemaligen Glaubensgenossen, die sich infolge der Grundsätze des Christentums an der nationalen Erhebung und an dem feindseligen Beginnen gegen Rom nicht beteiligen durften. Die Notwendigkeit, eventuell die zeitliche Existenz für den neuen Glauben einsetzen zu müssen, erhöhte auch die Gefahr der Apostasie für die jüdischen Neubekehrten. Im Hinblick auf diese Lage der Dinge schrieb Matthäus sein Evangelium mit der nachweisbaren Tendenz, die bedrängten und der Gefahr des Abfalls ausgesetzten Judenthristen Palästinas zu trösten und zu bestärken, indem er zeigt, daß die Messianität Jesu und die Verwerfung des jüdischen Volkes nicht im Widerspruch stehen, sondern sich als Erfüllung der prophetischen Weissagungen erweisen.¹⁾ Bei diesem Nachweis war aber eine Erörterung der Genealogie Christi nicht zu umgehen, denn einerseits bildete die davidische Abstammung des Messias ein grundlegendes Moment der messianischen Verkündigung, und andererseits bestritten damals auch die Juden Christi Zugehörigkeit zu Davids Geschlecht; nicht die Tatsache der Gottheit des Messias, sondern das Geheimnis von dessen Menschheit war für die gedachten Leser des Evangeliums zu erhärten, und aus diesem Grunde setzt

¹⁾ Schanz, Kommentar über das Evangelium des hl. Matthäus. Freiburg 1879, 46. — Kaulen, Einleitung in die hl. Schrift des A. und N. Testaments. ⁵ Freiburg 1905, n. 460.

Matthäus an den Kopf seines Evangeliums eine Genealogie und Kindheitsgeschichte Christi.

Einer zweiten Kindheitsgeschichte und Ahnenreihe des Herrn, in manchen Punkten von der bei Matthäus gegebenen abweichend, begegnen wir bei Lukas. Dieselbe bietet dem paulinischen Evangelium die sichere Unterlage,¹⁾ bringt den Ausgleich zwischen der zweifachen Serie von Aussagen des Völkerapostels, der einerseits entschieden die Gottessohnschaft Christi versichert, anderseits von demselben Christus aus sagt, daß „er aus dem Geschlechte Davids geworden sei dem Fleische nach“,²⁾ daß er „entsprossen aus dem Samen Davids“,³⁾ daß „er gebildet sei aus dem Weibe“. ⁴⁾

Matthäus ließ es in seiner Kindheitsgeschichte des Herrn nicht dabei bewenden, die davidische Abstammung Christi zu betonen, sondern wob auch seiner Erzählung als höchwichtiges Moment die wunderbare Erzeugung Christi aus Maria der Jungfrau ein.⁵⁾ Ebenso sprach Lukas klar und bestimmt Christi wunderbare Empfängnis und jungfräuliche Geburt aus.⁶⁾ Jene Kreise, die von diesem geheimnisvollen Eintritt Jesu in das Geschlecht der Menschen bisher nichts wußten, sahen ihre Annahme, Jesus sei der natürliche Sprößling der Ehe zwischen Joseph und Maria und eben dadurch ein Nachkomme Davids, hinfällig gemacht. Den Bekennern des Christentums hingegen stand mit dem Glauben an die jungfräuliche Empfängnis des Menschgewordenen auch die Tatsache fest, daß dieser auf physischem Wege einzig durch seine Mutter dem davidischen Hause eingegliedert war. Denn da einzelne der einschlägigen messianischen Prophetien nicht von einer geschichtlichen und rechtlichen Sohnschaft, wie sie nach jüdischer Auffassung durch die Geburt in der Ehe geschaffen ward, sondern klar und bestimmt von einer physischen Davidssohnschaft reden,⁷⁾ konnte von einer Erfüllung jener Prophetien in dem jungfräulich empfungenen Sohn Marias nur dann in Wahrheit die Rede sein, wenn seine Mutter

¹⁾ Schanz, Kommentar über das Evangelium des hl. Lukas. Tübingen 1883, 58.

²⁾ Röm. 1, 3. — ³⁾ II. Tim. 2, 8. Vgl. Apgsch. 13, 23.

⁴⁾ Gal. 4, 4. — ⁵⁾ Mt. 1, 16 ff. — ⁶⁾ Lt. 1, 31 ff.

⁷⁾ Ps. 131, 11. Vgl. Apgsch. 2, 30. Jf. 11, 1. Vgl. auch Bardenhewer Mariä Verkündigung. 78.

tatsächlich Davididin war. Daß Christus ein physischer Abkömmling des alten Königshauses, bezeugt der Bölkerapostel klar und bestimmt im Eingang seines Römerbriefes.¹⁾ Die Frage nach der Abstammung Marias besaß also nicht allein historisches, sondern auch dogmatisches Interesse, und zwar stellt sie sich uns heute dar als ein Problem, das nach Ausweis der Geschichte von den Tagen des Celsus ab bis in unsere Zeit viel umstritten ward.²⁾ Die Feinde der Kirche deuteten schon in alter Zeit diese Frage in ihrem Sinne aus, geleitet von der Erwägung, daß mit der erwießenen nichtdavidischen Abstammung Marias entweder Christi Messianität oder wenigstens dessen jungfräuliche Empfängnis und Geburt in Frage gestellt sei. In kirchlichen Kreisen ward Maria von Anfang an als Davididin betrachtet.³⁾

Direkt ließ sich diese Ansicht freilich nicht mit einer Stelle aus den neutestamentlichen Büchern belegen;⁴⁾ auch in den kanonischen Genealogien sah man in jenen Zeiten keine direkte Hin-

¹⁾ Ad Rom. 1, 3: *qui factus est ei ex semine David secundum carnem.* Vgl. auch II. Tim. 2, 8; Hebr. 7, 14.

²⁾ Zöckler a. a. O. XII, 310: Marias Abstammung zählt „zu den viel umstrittenen und immer nur mit annähernder Sicherheit zu lösenden Problemen. Beide Stammbäume Jesu . . . weisen zunächst nur Joseph, Marias Gatten, nicht die letztere, als Nachkommen Davids nach; und zumal bei der lückenhaften Beschaffenheit dieser Geschlechtsregister läßt die Annahme, daß Marias Entstammtheit aus Davids Hause seitens der Evangelisten ohne weiteres vorausgesetzt werde, sich sehr wohl verteidigen.“

³⁾ Reisch a. a. O. 191: „Es ist eine gänzlich verkehrte Behauptung, wenn man die davidische Abstammung der Maria erst von der Mitte des 2. Jahrhunderts an — durch Iustinus zum erstenmal — vorausgesetzt sein läßt. Vielmehr war die Zugehörigkeit der Mutter Jesu zu der davidischen Nachkommenschaft bereits vor Entstehung der johanneischen Apokalypse, vor Abfassung des ersten und dritten Evangeliums, ja selbst der paulinischen Briefe eine gar nicht in Zweifel zu ziehende Annahme, welche überdem in der Quellschrift des Kindheitsevangeliums (nach Mt. 1, 27, 32—35) ihren Halt besaß.“

⁴⁾ Die bei Mt. 1, 27 sich findende genealogische Bestimmung *de domo David* kann, rein grammatisch betrachtet, sowohl auf Joseph als auch auf Maria bezogen werden und wird darum auch seit den Tagen der Väter nach dieser doppelten Seite hin gedeutet. Die davidische Abstammung Marias folgern aus Mt. 1, 27 unter Berücksichtigung des Kontextes u. a. Vardenhewer (Mariä Verkündigung 75 ff.), Schanz (Zusatzkommentar 84), Reisch (Kindheitsevangelium 191), Weiß (Leben Jesu I, 211, bes. Anm. 2). Augustinus kennt diese Ableitung der davidischen Abstammung Marias nicht.

deutung auf Maria gegeben.¹⁾ Wohl aber war es möglich, die davidische Abstammung derselben zu folgern aus den beiden biblischen Tatsachen: Christus ist ein Nachkomme Davids und von einer Jungfrau geboren. Diese Folgerung ward denn auch bald schon gezogen.

Gegen beide kirchlichen Lehrpunkte und die darauf basierende Annahme von der davidischen Herkunft Marias erhoben jedoch die Feinde der Kirche Einspruch und zwar entnahmen sie die Waffen zur Bekämpfung derselben vornehmlich den Genealogien bei Matthäus und Lukas.²⁾ Wenn Christus nicht der Sohn Josephs war — so lautete ein beliebter Einwurf —, was hat dann für ihn die Genealogie Josephs Bezug, die schon von Abraham an und von David herab geführt ist? Nicht um Josephs, sondern um Christi Genealogie dreht sich die Frage. Die Verteidiger der kirchlichen Lehre antworteten auf diesen Vorhalt: Joseph und Maria hätten demselben Stamme angehört und derselben Familie; wenn also Matthäus und Lukas Josephs Genealogien aufführten, gäben sie damit auch Marias Geschlechtsregister und insolgedessen auch die davidische Ahnenreihe Christi.

Allein die Gegner, vor allem ein Celsus, Porphyrius, Kaiser Julian ließen diese Argumentation nicht gelten und führten namentlich gegen die behauptete davidische Abstammung Marias die von der Schrift gemeldete Tatsache ins Feld, daß Maria eine Verwandte Elisabeths, der Aaronstochter, und mithin nicht aus dem Stamme Juda, noch viel weniger aus der Familie David, sondern ein Glied des Stammes Levi gewesen sei. Demgegenüber

¹⁾ Eine von Kardinal Mai veröffentlichte Abhandlung des Hilarius über den Eingang des ersten Evangeliums (Nova Patrum biblioth. Romae 1852, I, 477 sq.) enthält eine gegenteilige Angabe: „Multi volunt generationem, quam enumerat Matthaeus, deputari Joseph, et generationem, quam enumerat Lucas, deputari Mariae.“ Die betreffende Schrift ist aber nach Bardenhewer (Patrologie², Freiburg 1901, 359) als unecht anzusehen.

²⁾ Vgl. Origenes, In Lucam homil. XXVIII. Migne PP. gr. XIII, 1872. — Origenes, Comment. in epist. ad Romanos, I, n. 5. Migne PP. gr. XIV, 850 sq. — Eusebius, Histor. eccl. I, c. 7 n. 1 (in der Vätersammlung der Berliner Akademie XII, pag. 52). — Hieronymus, Comment. in epist. ad Titum, c. 3. Migne PP. lat. XXVI, 595 sq.

erbrachten die Sachwalter der katholischen Anschauung den Nachweis für die wahre davidische Abstammung Marias, indem sie einerseits aus den Angaben der Schrift von der jungfräulichen Geburt des Messias und dessen Davidssohnschaft den Schluß auf die Zugehörigkeit Marias zum davidischen Hause zogen, anderseits die gegen diese Abstammung Marias vorgebrachten Schwierigkeiten entkräfteten. Aus der voraugustinischen Zeit lösten in dieser Weise das genealogische Problem Marias: Justinus, Irenäus, Tertullian, Origenes, Eusebius, Chrysostomus, Hilarius, Epiphanius und Cyrill von Jerusalem.¹⁾

Das Interesse an der Frage nach der Herkunft Marias war auch in den Tagen des hl. Augustinus noch recht lebendig. Dasselbe ward gewiß nicht wenig bestärkt und neu belebt durch die verschiedenen apokryphen Schriften, die vom zweiten Jahrhundert an auch in christlichen Kreisen im Umlauf waren und gerade die in den kanonischen Schriften etwas knapp behandelten Partien, wie die Kindheitsgeschichte des Herrn, das Leben der Gottesmutter u. in phantastischer Weise ausschmückten. Als Bestreiter der davidischen Abstammung Marias erscheinen gegenüber dem Bischof von Hippo die Manichäer.

Zu Augustinus' Zeit war das Haupt dieser Sektirer Faustus aus Mileve. Derselbe verfaßte gegen Ende des vierten Jahrhunderts eine Schrift, in welcher eine Menge von Anklagen gegen die Befenner des Christusglaubens erhoben und namentlich auch deren Stellung zur Schrift kritisiert ward, anderseits eine Apologie der manichäischen Lehren und Anschauungen versucht wurde. Augustinus schrieb auf Bitten seiner Freunde eine ausführliche Widerlegung der Ausführungen des ihm persönlich bekannten²⁾ manichäischen Bischofs, in welcher auch das genealogische Problem Marias zur Sprache kam.³⁾

Wie bekannt, lehnten die Anhänger Manis das Alte Testament als ein Werk des Teufels ab.⁴⁾ Das Neue Testament galt

¹⁾ Vgl. Lehner a. a. O. 54 ff. — Hefsch a. a. O. 75 ff u. 191 f.

²⁾ Confess. V c. 3 u. 5 u. 7.

³⁾ Contra Faustum Manichaeum, libri XXXIII.

⁴⁾ Acta disputationis St. Archelai cum Maneto haeresiarcha n. 10, - u. 40. Migne PP. gr. X, 1446 u. 1492. Ueber die Stellung der Manichäer zur

ihnen als ein Werk des guten Gottes, was sie aber nicht hinderte, Stellen und Abschnitte aus den neutestamentlichen Schriften, welche ihren Lehren und Anschauungen unbequem waren, als Interpolationen zu erklären und aus dem Texte zu streichen.¹⁾ Dieser manichäischen Zensur verfielen vor allem die Genealogien, welche Matthäus und Lukas in ihre Evangelien aufgenommen hatten. Auch Faustus weigerte sich, in denselben einen Bestandteil des Evangeliums zu sehen.²⁾ Sein Widerstreben gegen den Glauben an die Geburt Christi aus Maria suchte er durch den Hinweis auf die Differenzen der evangelischen Geschlechtsregister zu rechtfertigen.³⁾ Augustinus weist demgegenüber darauf hin, daß diese biblische Schwierigkeit schon längst kirchliche Schriftsteller beschäftigt habe,⁴⁾ daß die ganze Differenz der Geschlechtsregister verschwinde mit der Lösung der Frage, wie es möglich, daß Joseph zwei Väter habe, daß bei Matthäus als Vater Josephs Jakob, bei Lukas Heli erscheine.⁵⁾ Diese Lösung ist aber nach der Anschauung, welche Augustinus um die Wende des fünften Jahrhunderts teilte, mit Annahme einer Adoption gegeben.⁶⁾

Schrift vgl. Augustinus, de moribus eccl. cath., c. 1, n. 2; de moribus Manichaeorum, c. 14, n. 35; c. 17, n. 55; c. Adimantum, c. 3, n. 15; c. Faustum XVI, c. 33, XXXII, c. 19, XXXIII, c. 6; Epistola 82, n. 6.

¹⁾ c. Faustum XVII, c. 1, XXXII, c. 7 u. 16, XXXIII, c. 3; Epistola 237, n. 2.

²⁾ c. Faustum II, c. 1.

³⁾ c. Faustum III, c. 1. Faustus dixit: . . . offensus duorum maxime Evangelistarum dissensione, qui genealogiam eius scribunt, Lucae et Matthaei, haesi incertus, quemnam potissimum sequer. . . Infinita eorum praetermissa lite et interminabili mihi ad Johannem Marcumque me contuli. . . Quorum mihi principia interim non immerito placuerunt, quia nec David nec Mariam inducunt nec Joseph.

⁴⁾ c. Faustum III, c. 2.

⁵⁾ c. Faustum III, c. 3.

⁶⁾ c. Faustum III, c. 3 u. 5. Augustinus hat sich noch wiederholt (cf. sermo 51, c. 10, n. 16, u. c. 17, n. 27; Quaest. evang. II. quaest. 5; de cons. evv. II, c. 1, n. 2 sqq. Retract. II, c. 7. 12. 16 etc.) und eingehend mit der Zweiväterfrage befaßt und von haltloser Theorie sich durchgerungen zu jener Lösung, die erstmals Julius Africanus in dem Brief an einen gewissen Aristides aufstellte, die dann von den verschiedensten Vätern — auch von Augustinus — rezipiert ward und noch heute als die beste Lösung des Problems gilt: die Annahme einer Leviratsehe. Vgl. Spitta, Der Brief des Julius Africanus an Aristides kritisch untersucht und hergestellt. Halle 1877. — Von diesem Fortschritt

Da der Erweis der davidischen Abstammung Christi für Matthäus bestimmend war, ein diesem Zweck dienendes Geschlechtsregister an den Eingang seines Evangeliums zu stellen,¹⁾ anderseits aber derselbe hl. Schriftsteller entschieden für die jungfräuliche Empfängnis Christi eintritt, scheint es auf den ersten Blick unverständlich, daß der Evangelist die Ahnenreihe des Herrn nur bis auf Joseph und nicht bis zu Maria hinführte. Faustus, der die davidische Abkunft Marias leugnete, machte darum Augustinus gegenüber folgendes geltend: Der Sohn Marias werde mit Unrecht ein Sohn Davids genannt, wenn nicht feststehe, daß er von Joseph erzeugt sei. Denn der Stammbaum bei Matthäus gehe ja von Abraham durch David auf Joseph herab, . . . „weil aber, wie zu lesen ist, Jesus von ihm nicht gezeugt ist, wird er auch kein Sohn Davids sein, und es ist ganz unvernünftig, daß Matthäus jenen am Anfang (seines Evangeliums) als Davidssohn bezeichnete, von dem er später zu sagen willens war, er sei geboren aus Maria ohne Beischlaf Josephs.“²⁾ Nach dem manichäischen Bischof gibt es also unter Berücksichtigung der Genealogie bei Matthäus nur eine Möglichkeit, Christi Davidssohnschaft zu sichern: Die Preisgabe der vaterlosen Geburt Christi. Der Bischof von Hippo tritt dieser Aufstellung entschieden entgegen. „Was soll es den Anhänger des Evangeliums aufregen,

des hl. Augustinus in der Lösung der Zweiväterfrage weiß Schleyer, über die von Matthäus und Lukas mitgeteilten Genealogien Jesu Christi (Theolog. Quartalschrift 1886, 421) nichts zu berichten und gibt infolgedessen die wahre und endgültige Stellung des hl. Lehrers in dieser Frage unrichtig wieder. Die in de cons. evv. II, c. 3, n. 5 von Augustinus vertretene, später (vgl. Retract. II, c. 7) jedoch von ihm desavouierte Adoptionstheorie begegnet noch ohne diese Korrektur im römischen Brevier in der 7. u. 8. Lesung am Schutzfest des hl. Joseph.

¹⁾ Sermo 51, c. 5, n. 8: Etenim ordine parentum enumeravit (Matthaeus scl.), quare dicatur Christus filius David.

²⁾ c. Faustum XXIII, c. 3. Quamquam nec ipse quidem ille, quem Maria peperit, si ullus erat, recte David filius appelletur, nisi eum constet ex Joseph seminatum. Quod quia negatis, illud etiam fateamini necesse est, ne ipsum quidem esse David filium. Quoniam quidem generatio ab Abraham usque ad David et a David Joseph usque adhuc deducitur per omnes scilicet Hebraeorum patres: ex quo, quia Jesus conceptus non est, ut legitur, nec filius erit David: longeque demens est, quia quem sine coitu Joseph de Maria natum dicturum erat, hunc in principio posuerit esse filium David.

daß der ohne Josephs Beischlaf aus der Jungfrau geborene Christus gleichwohl ein Sohn Davids genannt wird, während der Evangelist Matthäus die Geschlechterfolge nicht bis zu Maria, sondern bis zu Joseph führt? Zunächst war die Person von Marias Gatten . . . mehr zu ehren; denn auch ohne Beischlaf war er Gatte, da derselbe Matthäus es ist, welcher erzählt, Maria sei als seine Gattin von dem Engel bezeichnet worden, und welcher berichtet, daß Maria nicht durch Josephs Beischlaf, sondern vom Hl. Geist empfangen hatte. Wenn nun nicht der Apostel Matthäus jene Tatsachen wahrheitsgetreu berichtete, sondern ein anderer unter seinem Namen, wie die Manichäer wähnen, dieselben fälschlich niedergeschrieben hätte, würde er so nicht selber in ganz offenkundigen und ganz eng verknüpften Dingen Gegenteiliges reden, wenn er bei der stufenweisen Aufzählung der Ahnen dessen, von dem er sagte, er sei als Davids Sohn von der Jungfrau Maria ohne Beischlaf eines Mannes geboren, ohne irgend einen Grund die Geschlechterfolge bis zu dem Manne führte, von dem er selbst erklärt hatte, daß er mit Maria nicht geschlechtlich verkehrt sei? Wenn nämlich einer die Ahnen Christi aufzählte von David bis zu Joseph und ihn (Christus) einen Davidssohn nennen würde, und ein anderer ihn (Christus) als ohne Beischlaf irgend eines Mannes aus der Jungfrau Maria geboren bezeichnete, ohne ihn einen Davidssohn zu nennen, müssen wir nicht sogleich der Meinung sein, beide hätten das Gegenteil gesagt, so daß beide, oder wenigstens einer von ihnen der Unwahrheit zu überführen sei. Wir würden nämlich auch dem Gedanken Raum geben müssen, es sei möglich, daß beide die Wahrheit sagten, daß sowohl Joseph Gatte Marias hieße . . . und deswegen als der Gatte der jungfräulichen Mutter Christi von der Ahnenreihe Christi nicht ausgeschieden werden durfte, als daß auch Maria selber davidischen Blutes sei, damit die Menschheit Christi, wiewohl nur von einer Jungfrau stammend, ohne Davids Samen nicht sein könne. Da nun einer und derselbe es ist, welcher beides berichtet, beides (zur Annahme) empfiehlt: Joseph sei der Mann Marias, und die Mutter Christi eine Jungfrau, Christus sei aus dem Samen Davids, und Joseph in der Ahnenreihe Christi aus David, was erübrigt da für den, welcher eher dem göttlichen Evangelium als den

Fabeln der Häretiker glauben will, anders als der Glaube, auch Maria sei durch Geburt David blutsverwandt gewesen.“¹⁾ So hält der hl. Lehrer gegenüber Faustus die Wirklichkeit der Davidssohnschaft für den vaterlosen Sohn Marias aufrecht, indem er dieselbe durch die Davididin Maria physisch vermitteln läßt, rechtfertigt aber auch weiterhin das Vorgehen des Matthäus, welcher Joseph in die Ahnenreihe des Herrn aufnimmt, durch den Hinweis auf Josephs Eigenschaft als Gatte Marias.

In der Schrift *contra Faustum* ward die Qualität Josephs als Gatte Marias nur unter dem Gesichtswinkel der daraus resultierenden Beziehungen Josephs zu Maria erörtert. Weit wichtiger für die Erklärung der Stellung Josephs in den evangelischen Genealogien und den Kindheitsgeschichten war aber das Verhältnis, das aus dieser Eigenschaft für Joseph gegenüber Christum sich ergab. Die wahre Ehe Josephs mit der Mutter Christi begründete nach jüdischer Auffassung für den Davididen Joseph eine wahre Vaterschaft gegenüber Christum, eine Vaterschaft nicht im physischen, wohl aber im rechtlichen Sinne. Klar spricht dies der hl. Lehrer in der aus derselben Zeit stammenden Schrift *de consensu evangelistarum* in folgender Weise aus: „Matthäus beschreibt ausführlich die menschliche Herkunft Christi, indem er von Abraham ab die Ahnen (desselben) aufzählt, welche er fortführt bis zu Joseph, dem Mann Marias, von welcher geboren ist Jesus. Denn es war nicht angängig, zu glauben, Joseph sei um deswillen von dem Bunde mit Maria zu trennen, weil sie nicht aus Beischlaf mit ihm, sondern als Jungfrau Christum gebär. . . . Denn nicht deshalb war ihm die Benennung Vater Christi vorzuenthalten, weil er ihn nicht gezeugt, da er ja mit Recht der Vater auch dessen wäre, den er — nicht von seiner Gattin stammend — anderswoher adoptiert hätte.“²⁾ Im gleichen Gedankenkreis bewegen sich die unmittelbar folgenden Ausführungen des hl. Augustinus: Auch Lukas nenne Joseph den Vater Jesu. Wohl kenne er den geheimnisvollen Eintritt des Herrn in dieses Leben und berichte darum von dem Irrtum, daß manche Joseph als physischen Vater Jesu

¹⁾ c. *Faustum* XXIII, c. 8. cf. c. *Faustum* III, c. 2.

²⁾ *De cons. evv.* II, c. 1, n. 2; *sermo* 51, c. 13, n. 21.

betrachteten¹⁾, trage aber anderseits kein Bedenken, Joseph ebenso wie Maria in die Bezeichnung „Eltern Jesu“ einzubeziehen,²⁾ ja, er lasse Maria im Tempel den Joseph als Vater Jesu bezeichnen.³⁾ Auch diese Tatsachen lassen den hl. Lehrer die Folgerung ziehen, daß Joseph infolge der Ehe mit Maria zu dem Sohn Marias in innigerer Beziehung stehe, als wenn dieser nur von anderswoher von ihm adoptiert wäre, und Lukas sei darum ganz im Recht, wenn er Joseph als Vater Jesu bezeichne.⁴⁾

Wie nachdrücklich auch immer Augustinus die rechtliche Vaterschaft Josephs und deren Konsequenz für Christi Davidsohnschaft betont, so ist sie ihm gleichwohl nicht der ursprüngliche, geschweige einzige Grund für die Zugehörigkeit Christi zu Davids Haus. Diese sieht er vielmehr durch Christi physischen Zusammenhang mit Maria, der Tochter Davids, vermittelt. Denn also schreibt der hl. Lehrer in unmittelbarer Anknüpfung an die obigen Ausführungen in der Schrift *de consensu evangelistarum*: „Auch wenn jemand den Nachweis erbringen könnte, daß Maria David in keiner Weise blutsverwandt sei, wäre es ausreichend,⁵⁾ Christum

¹⁾ Mt. 3, 23. — ²⁾ Mt. 2, 41. — ³⁾ Mt. 2, 48; vgl. mit Mt. 2, 33.

⁴⁾ *De cons. evv.* II, c. 1, n. 3. Cum ipse igitur narret non ex concubitu Joseph, sed ex Maria virgine natum Christum, unde eum patrem eius appellat, nisi quia et virum Mariae recte intelligimus sine commixtione carnis ipsa copulatione conjugii; et ob hoc etiam Christi patrem multo conjunctius, qui ex eius conjuge natus sit quam si esset aliunde adoptatus? — Gleiche Lösung findet die vorliegende Frage in *Sermo* 51, c. 20, n. 30. *de nupt. et concup.* I, c. 11, n. 12. c. *Julian.* V, c. 12, n. 47.

⁵⁾ Bereits Origenes hatte dem Gedanken Ausdruck verliehen, daß zum Erweis der Davidsohnschaft Christi die rechtliche Vaterschaft des Davididen Joseph in bezug auf Christus ausreiche. Vgl. *Comment. in epist. ad Rom.*, I, n. 5. *Migne PP. gr.* XIV, 851. Diese Auffassung ist nur teilweise richtig. Einzelne messianische Stellen, die von dem Messias als dem Sohne Davids reden, mögen durch die rechtliche Vaterschaft allein erklärt werden können. Die Psalmstelle 131, 11 sowie namentlich mehrere einschlägige paulinische Stellen (*Röm.* 1, 3; *II. Tim.* 2, 8) haben aber die physische Zugehörigkeit Christi zum Hause Davids zur Voraussetzung. Würde die rechtliche Vaterschaft Josephs gegenüber Christus der einzige und ausschließliche Rechtstitel für Jesu Davidsohnschaft sein, so würde Jesus nicht wirklich aus dem Stamme Juda sein, sondern nur vermeintlich mit David in physischem Zusammenhange stehen, was den angeführten Schriftstellen widerstreitet. Augustinus sagt in *de cons. evv.* II, c. 2, n. 4 auch nur: Wenn jemand beweisen könnte, daß Maria keine Davididin sei, würde es ausreichen, Jesus im Hinblick auf die rechtliche Vater-

gemäß jener Beziehung als Davidssohn aufzufassen, vermöge welcher auch Joseph mit Recht dessen Vater genannt ward: um wieviel weniger dürfen wir auch nur im geringsten daran zweifeln, daß auch Maria selber dem Stamme Davids blutsverwandt gewesen, da doch der Apostel Paulus unverkennbar Christum als aus dem Stamme Davids dem Fleische nach bezeichnet.“¹⁾

Damit hatte Augustinus gegenüber Faustus und den Manichäern die zentrale Stellung Josephs in den evangelischen Genealogien gerechtfertigt und den Zusammenhang der Geschlechtsregister Josephs mit denen Christi dargetan. Weil zwischen Joseph und Maria eine wahre Ehe bestand, und Christus von der Gattin Josephs in dieser rechtmäßigen Ehe geboren ward, galt Joseph nach jüdischer Gesetzesbestimmung und Rechtsauffassung als wahrer Vater Jesu, und Christus, wiewohl von Joseph nicht physisch geboren, als Sohn Josephs und weiterhin als Davidssohn. Die Fortführung der Genealogie Christi bei Matthäus bis auf Joseph findet hierdurch ihre volle Erklärung, nötigt also keineswegs zu den Schlussfolgerungen, welche Faustus gezogen: Christus ist nur dann Sohn Davids, wenn er der leibliche Sohn Josephs ist; die Jungfrauengeburt ist zu streichen, eine durch Maria vermittelte Davidssohnschaft Christi ist ausgeschlossen; in der Genealogie bei Matthäus ist nach Augustinus weiterhin allerdings eine Genealogie Josephs, zugleich aber auch eine Ahnenreihe Christi gegeben, denn Joseph ist wahrer Vater Jesu, *pater legalis et civilis*, mit allen Rechten

schaft Josephs einen Davidssohn zu nennen. Daß ein solcher Beweis möglich, hat Augustinus jedoch nie ernstlich angenommen. Vgl. auch Suarez, *De incarnatione. Pars secunda*; qu. 27, art. 1; disp. II, sect. III. Venet. 1746, 8 sqq.

¹⁾ De cons. evv. II, c. 2 n. 4. An dieses klare und bestimmte Zeugnis für die davidische Herkunft Marias knüpft Augustinus einen kurzen Hinweis auf die Verwandtschaft Marias mit dem Priesterstamme Levi und die dadurch ihm bedingte Schlussfolgerung für die Doppelabstammung Christi. Die Beweisraft unserer Stelle für die Zugehörigkeit Marias zum davidischen Geschlecht erleidet aber dadurch gar keine Einbuße. Man muß dem natürlichen Sinn der Worte, dem Hauptgedanken der ganzen Beweisführung Gewalt antun, will man in der vorliegenden Stelle primär die levitische Abstammung Marias, sekundär auch eine gewisse Blutsverwandtschaft Marias mit dem Stamme Davids ausgesprochen finden. Näheres zu dieser Frage der „Levitin Maria“ siehe unten S. 37 f. 41 f.

und Pflichten eines wirklichen Vaters.¹⁾ Diese legale Vaterschaft Josephs gegenüber Christus kam jenem jedoch nur in seiner Eigenschaft als Gatte Marias zu. Faustus hatte eine Zugehörigkeit des vaterlos geborenen Sohnes Marias zu Davids Geschlecht entschieden abgelehnt; eine durch Maria physisch vermittelte Davidssohnschaft Christi kam bei ihm nicht in Frage.²⁾ Demgegenüber betonte der große Bischof schon in seiner Schrift gegen Faustus,³⁾ deutlicher noch in der dieser zeitlich nächststehenden Schrift de consensu evangelistarum die Möglichkeit und Wirklichkeit der physischen Eingliederung Christi in das Haus David durch seine jungfräuliche Mutter, die dem alten Königshaus blutsverwandt gewesen.⁴⁾

¹⁾ Ueber die Bedeutung der legalen Vaterschaft Josephs vgl. Bardenhewer, Maria Verkündigung 78, Anm. 1. — Pohle, Lehrbuch der Dogmatik². Paderborn 1905, II, 283. — Lagrange, Le récit de l'enfance de Jésus dans St. Luc. (Revue biblique 1895) 173 f. — Schneller, Kennst du das Land? Bilder aus dem gelobten Land zur Erklärung der Heiligen Schrift. Jerusalem 1889, 166.

²⁾ c. Faustum XXIII, c. 3: Quamquam nec ipse quidem ille, quem Maria peperit, si ullus erat, recte David filius appelletur, nisi eum constet ex patre Joseph seminatum. Quod quia negatis, illud etiam fateamini necesse est, ne ipsum quidem esse David filium.

³⁾ c. Faustum XXIII, c. 8: Cogitare deberemus fieri potuisse, ut ambo vera dicerent, ut et Joseph maritus Mariae diceretur . . . et ideo non debuisset virum virginis matris Christi separari a serie parentum Christi et ipsam Mariam aliquam de stirpe David venam sanguinis ducere. . . . Cum vero unus idemque narrator utrumque dicat, utrumque commendat et virum Mariae Joseph et Christi virginem matrem, et Christum ex semine David et Joseph in serie progenitorum Christi ex David: quid restat, ut credat, qui vult divino Evangelio quam haereticorum fabulis credere nisi et Mariam non fuisse extraneam a cognatione David. — c. Faustum XXIII, c. 9: Nos ergo credimus etiam Mariam fuisse in cognatione David, quia Scripturis eis credimus, quae utrumque dicunt et Christum ex semine David secundum carnem et eius matrem Mariam non cum viro concumbendo, sed virginem.

⁴⁾ De cons. evv. II, c. 2, n. 4: Etiam si demonstrare aliquis posset Mariam ex David nullam consanguinitatis originem ducere, sat erat secundum istam rationem accipere Christum filium David, qua ratione etiam Joseph pater eius recte appellatus est: quanto magis cum evidenter dicat apostolus Paulus ex semine David secundum carnem Christum ipsam quoque Mariam de stirpe David aliquam consanguinitatem duxisse dubitare utique non debemus.

Als Hauptargument für die nichtdavidische Herkunft Marias führt der manichäische Bischof „die offenkundige Tatsache an, daß Maria einen Priester namens Joachim zum Vater gehabt habe, dessen Namen jedoch in der Genealogie nirgends begegne. So werde, wer immer von ihr geboren werde, nur dann als Davidssohn gelten dürfen, wenn Maria entweder als Tochter oder als Gattin Josephs erwiesen werde.“¹⁾ Diesem Einwand begegnet Augustinus mit dem Hinweis, daß derjenige, welcher die Zugehörigkeit Marias zum Hause Davids leugne, sich in Widerspruch setze mit den hl. Schriften und darum einen Beweis für seine Behauptung erbringen müsse, aber nicht aus irgendwelchen Schriften, sondern einzig „aus kanonischen, kirchlichen, katholischen“. Denn andere Literatur habe in Fragen, wie die vorliegende, für ihn, den Katholiken, keinerlei Beweiskraft.²⁾ Der hl. Lehrer erklärt ferner, daß ihn eben aus diesen Gründen auch die These des Faustus von dem Vater Marias, mit Namen Joachim, aus dem Stamm Levi wenig anfechte, „aber wenn ich auch dies glaubte, würde ich lieber sagen, auch Joachim habe irgendwie dem davidischen Geschlechte zugehört und sei auf irgend eine Weise aus dem Stamme Juda in den Stamm Levi aufgenommen worden — entweder er selbst oder einer seiner Ahnen —, oder er sei doch wenigstens so im Stamme Levi geboren, daß er durch seine Geburt mit dem Stamme David einige Blutsverwandtschaft besaß, so wie es nach des Faustus Geständnis hätte geschehen können, daß Maria vom Stamme Levi

¹⁾ c. Faustum XXIII c. 4: Proinde nec virginis ipsius origo ex hac tribu fuisse monstratur, unde constat esse David; dico autem Judam, de quo Judaei reges: sed ex tribu Levi, unde sacerdotes: quod ipsum palam est, quia eadem patrem habuerit sacerdotem quemdam nomine Joachim, cuius tamen in hac generatione nulla usquam habita mentio est. Quomodo ergo ad hanc Davidicae cognationis prosapiam Maria pertinere dicetur, in qua eam nec patrem habere videas nec maritum. Ac per hoc nec ille David filius erit, quisquis ex eadem nascitur: nisi eius hanc genitricem sic admoveas Joseph, ut eius aut filia probetur aut coniunx.

²⁾ c. Faustum XXIII, c. 9: Quisquis dicit Mariam ad consanguinitatem David non pertinuisse manifestum est, quod istarum scripturarum tam excellenti auctoritati obluctetur; ipse ergo convincat non eam pertinuisse ad semen David et hoc ostendat non ex quibuscumque litteris, sed Ecclesiasticis, Canoniciis, Catholicis. Aliae quippe apud nos non habent ad has res ullum pondus auctoritatis. Vgl. auch Bardenhewer, Maria Verkündigung 80, Anm. 1.

war, aber bekanntlich einem Manne aus dem Hause Davids, d. h. vom Stamme Juda angetraut wurde; und so erklärt er es für möglich, Christus als Davidssohn zu betrachten, wenn Maria eine Tochter Josephs gewesen. Wenn also die Tochter Josephs in den Stamm Levi geheiratet hätte, würde nicht mit Unrecht auch derjenige ein Davidssohn sein, welcher von ihr auch im Stamme Levi geboren wäre; ebenso würden, wenn die Mutter des Joachim, den Faustus als Marias Vater erwähnt, aus dem Stamme Juda und dem Hause David in den Stamm Levi geheiratet hätte, ganz mit Recht sowohl Joachim als Maria und auch der Sohn Marias als aus dem Samen Davids geboren bezeichnet werden. Das oder ähnliches würde ich also lieber glauben, wenn ich durch die Autorität jener apokryphen Schrift gebunden wäre, in welcher man liest, Joachim sei der Vater Marias, als glauben, daß das Evangelium lüge, in dem geschrieben steht, daß Jesus Christus Gottes Sohn und unser Erlöser »aus dem Samen Davids dem Fleische nach und aus der Jungfrau Maria« geboren sei.“¹⁾

¹⁾ c. Faustum XXIII, c. 9. — Eine anderweitige Angabe bezüglich der Eltern Marias konnten wir bei Augustinus nicht finden, wie er denn überhaupt des Vorlebens der heiligsten Jungfrau nicht gedenkt. Wenn sich der hl. Lehrer ablehnend gegen die These des Faustus von „Joachim, dem Vater Marias aus dem Stamme Levi“ verhält, tritt er damit nicht zugleich in Gegensatz zu der alten Tradition, welche Joachim und Anna als die Eltern der heiligsten Jungfrau bezeichnet. Baronius (*Ann. eccl. Caesaris Baronii cum critice subjecta P. Antonii Pagi continuatione Odorici Raynaldi notisque Dominici Georgii et P. Joannis Dominici Mansi in Pagium et Raynaldum Apparatus*, Lucae 1740, pag. 453) bemerkt hierzu: „Monemus ne alicui inferat scrupulum, si Augustinus (c. Faustum XXIII, 8) agens contra Faustum Manichaeum excipiat non esse canonicum librum illum, quem in testimonium adducebat de Joachim, quod esset ex tribu Levi sacerdos et non ex tribu Juda: nam illum plane diversum esse ab his quae de eodem superius (*Apparatus*, pag. 451) enarrata liquido constat. Sed audiamus verba ipsius: »Quod de generatione Mariae Faustus posuit, quod patrem habuerit ex tribu Levi sacerdotem quemdam nomine Joachim, quia canonicum non est, non me constringit, sed etiam si hoc crederem ipsum potius Joachim dicerem aliquo modo ad David sanguinem pertinuisse et aliquo modo ex tribu Juda in tribum Levi fuisse adoptatum vel ipsum vel eius aliquem progenitorem etc.« Haec et alia ibi Augustinus excipiens de libro non canonico, ut sic eludat Fausti argumentationem, ne aliquo modo cogeretur asserere, non ex David, sed tribu Levi descendisse Mariam, quod ille amens nitebatur

Faustus hatte für die levitische Abstammung Marias nur einen Beleg aus einer apokryphen Schrift angeführt. Soviel uns bekannt, kam er Augustins Aufforderung, aus den „kirchlichen, kanonischen, katholischen Schriften“ seine These zu erhärten, nicht nach. Und doch hätte ihm für seine Hypothese eine Schriftstelle, wenigstens scheinbar, Stützpunkt werden können, welche diesem Zweck schon mehrfach dienstbar gemacht worden war: Lukas 1, 36, wo Maria eine Verwandte Elisabeths genannt wird, welche nach der Angabe desselben Evangelisten¹⁾ aus den Aaronstöchtern war.

Augustinus hatte, von anderen Interessen geleitet, dieses Verwandtschaftsverhältnisses wiederholt gedacht, und eben weil seine Erklärung desselben jede Verwendung der angezogenen Schriftstelle für den Erweis der levitischen Herkunft Marias ausschließt, sei dasselbe hier ausführlicher behandelt. Erstmals finden wir die verwandtschaftlichen Beziehungen Marias zum Stamme Levi erwähnt in der Schrift *de diversis quaestionibus* 83. Die von Johannes 6, 9 berichtete Brotvermehrung veranlaßt den Kirchenlehrer, sich über die Symbolik der fünf Gerstenbrote und besonders ausführlich über die der zwei Fische zu verbreiten. In diesen sieht er das königliche und priesterliche Amt des Erlösers vorgebildet, in den Genealogien bei Matthäus und Lukas den königlichen, bezw. priesterlichen Stammbaum Christi tatsächlich gegeben.²⁾ Bei David

astruere.“ — Bezüglich Joachims und Annas als Eltern Marias vgl. Epiphanius: *Haer.* 78, 17. Migne PP. gr. 42, 727. — *Acta Sanctorum: Martii* III, 77 sqq.; *Julii* VI, 233 sqq. — Linjenmann a. a. O. 188 ff. — *Kirchenlexikon*² I, 860 ff.; VI, 1470 f. — Janssens, *Summa Theologica*. Friburgi 1902, V, 190, wo die Spezialliteratur verzeichnet ist.

¹⁾ Lk. 1, 5. — Bardenhewer (Maria Verkündigung 79) bezeichnet es als „eine sehr übereilte Folgerung“, aus den Worten des Engels Lk. 1, 36 die priesterliche Herkunft Marias ableiten zu wollen. „In dem Worte des Engels über die Verwandtschaft Marias mit Elisabeth Lk. 1, 36 . . . darf schon deshalb kein Hinweis auf priesterliche Herkunft Marias gefunden werden, weil auch der Engel den Sohn der Jungfrau den Sohn und Thronfolger Davids nennt.“ a. a. O. 78 f. — Die Bestimmung des Verwandtschaftsverhältnisses zwischen Maria und Elisabeth hatte die voraugustinische Theologie häufig und hauptsächlich aus apologetischem Interesse beschäftigt. Näheres hierzu bei Bardenhewer, *Maria Verkündigung* 156 ff.

²⁾ Vor Augustinus hatten bereits die gleiche Deutung der Genealogien gegeben Hilarius, *Comment. in Matth.* c. 1. Migne PP. lat. IX, 918 sq. — Ambrosius, *Expositio evangel.* Lucae III, n. 12 CSE. XXXII,

scheiden sich die Reihen; dadurch, daß einer der Söhne Davids, wie es zu geschehen pflegte, eine Ehefrau aus dem Stamme Levi sich wählte, kam es, daß Maria mit beiden Stämmen, dem königlichen und priesterlichen, verwandt war. Die Gründe für diese Ansicht entnimmt Augustinus dem evangelischen Bericht des Lukas; ¹⁾ für die Zugehörigkeit Marias zu dem königlichen Stamme spricht ihm die Bemerkung, die Lukas anlässlich der Reise Josephs und Marias nach Bethlehem zum Zwecke der befohlenen Aufschreibung beigefügt habe „sie seien aus dem Hause, d. h. dem Geschlechte Davids“, die Verwandtschaft Marias mit dem aaronitischen Geschlecht erhelle aus der Tatsache, daß Elisabeth aus dem priesterlichen Stamme war und gleichwohl als Verwandte Marias bezeichnet werde. Entschieden betont aber Augustinus, daß Christus dem priesterlichen Geschlechte nur verwandt, nicht entstammt sein solle. ²⁾

pag. 107 sq. — Gregor v. Naz., Carmin. lib. I. Theologica XVIII: de genealogia Christi 10 sqq. Migne PP. gr. XXXVII, 481. — Es ist nicht ausgeschlossen, daß Augustinus diese Theorie von Ambrosius übernommen und sich die verschiedenen Namen der Genealogien eben daraus erklärt hat, daß Matthäus die königlichen, Lukas die priesterlichen Ahnen Christi nenne. Zur Wertung der Theorie von der Zugehörigkeit Christi zum königlichen und priesterlichen Geschlecht infolge der Verwandtschaft zwischen Maria und Elisabeth vgl. Grimm, Leben Jesu. ² Regensburg 1890, I 158 f.

¹⁾ De div. quaest. 83 qu. 61, n. 2: Quando censiti sunt Joseph et Maria, scriptum est eos fuisse de domo i. e. de genere David. Et Elisabeth, quae nihilominus cognata Mariae scribitur, erat de tribu sacerdotali.

²⁾ De div. quaest. 83, qu. 61, n. 2. A David in duas familias regiam et sacerdotalem, origo illa distributa est, quarum duarum familiarum, sicut dictum est regiam descendens Matthaeus, sacerdotalem ascendens Lucas secutus est, ut Dominus noster Jesus Christus, rex et sacerdos noster, et cognationem duceret de stirpe sacerdotali et non esset tamen de tribu sacerdotali hoc est de tribu Levi, sed esset de tribu Juda hoc est de tribu David, ex qua tribu nemo intendit altari. Ideo et filius David maxime dicitur secundum carnem qui et Lucas ascendens et Matthaeus descendens in David sibi obviam facti sunt. Oportebat enim, ut evacuaturus sacrificia, quae secundum ordinem Aaron in levitico sacerdotio fiebant, non esset de tribu Levi, ne ad ipsum sacerdotium, quod temporaliter umbra erat futuri pertinere videretur mundatio peccatorum, quam Dominus oblatione holocausti sui, quod in veteri sacerdotio figurabatur, implevit: et holocausti eius imaginem ad memoriam passionis suae in ecclesia celebrandam dedit, ut esset sacerdos in aeternum non secundum ordinem Aaron, sed secundum ordinem Melchisedech.

Der Verwandtschaft Marias mit Elisabeth geschieht weiter Erwähnung in *de consensu evangelistarum*, ohne daß jedoch eine Genesis derselben gegeben wird; wohl aber wird darauf hingewiesen, daß auf Grund dieser verwandtschaftlichen Beziehung Christus sowohl dem Stamme Juda wie auch dem Stamme Levi angehöre.¹⁾

In der *quaestio* 47 des 7. Buches der *Quaestiones in Heptateuchum* erklärt Augustinus die Verwandtschaft zwischen der Mutter des Täufers und der Mutter Jesu unter Berufung auf die jüdische Sitte, daß Frauen aus dem einen Stamm in den anderen hineinheirateten: „infolgedessen lesen wir im Evangelium, Maria und Elisabeth seien verwandt gewesen, obschon doch Elisabeth aus den Töchtern Aarons war. Dies begreift sich daraus, daß eine aus dem Stamme Levi und den Töchtern Aarons in den Stamm Juda hineinheiratete, und eben dadurch zwischen beiden jene Verwandtschaft entstanden ist, daß die Menschheit des Herrn nicht allein von königlichem, sondern auch von priesterlichem Geschlechte herstammte.“²⁾

In den Ausführungen des hl. Augustinus über die Verwandtschaft Marias mit dem Stamme Levi ist zunächst die ersterwähnte, aus dem Jahre 388 stammende Begründung, ein ungenannter Sohn Davids habe durch Heirat mit einer Levitin die verwandtschaftlichen Beziehungen Marias zu dem Stamme Levi begründet,³⁾ nicht bestimmt genug, um eine entscheidende Lösung der Frage zu geben.

¹⁾ *De cons. evv.* II, c. 2, n. 4. *Cuius feminae (Mariae scl.) quoniam nec sacerdotale genus tacetur insinuante Luca, quod cognata eius esset Elisabeth, quam dicit de filiabus Aaron; firmissime tenendum est carnem Christi ex utroque genere propagatam, et regum scilicet et sacerdotum.*

²⁾ *Quaest. in Heptateuch.* VII, qu. 47. *Solebant nubere feminae de aliis tribubus in alias tribus. Unde et Saul, cum esset de tribu Benjamin, dedit filiam suam David homini de tribu Juda. Et sacerdos Joiade, utique homo de tribu Levi, duxit filiam Joram regis, hominis de tribu Juda. Hinc factum est, ut Elisabeth et Mariam cognatas in Evangelio legamus, cum fuerit Elisabeth de filiabus Aaron. Ex quo intelligitur de tribu Levi et filiabus Aaron aliquam nupsisse in tribum Juda, unde ita fieret inter ambas illa cognatio, ut Domini caro non solum de regia verum etiam de sacerdotali stirpe propagaretur.*

³⁾ *De div. quaest.* 83, qu. 61, n. 2.

Denn einmal ist es nicht ersichtlich, woher Augustinus diese Angabe geschöpft, da die Schrift nichts hierüber berichtet; dann ist diese Motivierung in sich recht schwach und geradezu hinfällig, da eine mehr denn 1000 Jahre vor Christi Erscheinen abgeschlossene Ehe zwischen einem Davididen und einer Levitin für Maria und deren Sohn doch nur eine sehr weitläufige Verwandtschaft mit dem priesterlichen Stamme bedingen konnte. In der Tat scheint denn auch Augustinus späterhin diese Erklärung der Verwandtschaft beider Frauen preisgegeben zu haben; er recurriert statt dessen auf die jüdische Sitte, daß Mädchen aus einem Stamm in den anderen hineinheirateten, führt einige historische Belege hierfür an und erklärt die Verwandtschaft zwischen Maria und Elisabeth abschließend also: „Aus dem Stamme Levi und den Aaronsstöckern heiratete eine in den Stamm Juda, und so entstand zwischen beiden (Frauen) eine Verwandtschaft.“¹⁾ Nur unter der Voraussetzung, daß einer der beiden von Augustinus statuierten allgemeinen Sätze: die Glieder des Stammes Juda pflegten Levitinnen zu heiraten;²⁾ die jüdischen Mädchen — von den sog. Erbtöchtern abgesehen — waren in der Wahl ihrer Gatten vollkommen frei,³⁾ zwischen den Stämmen Juda und Levi in nicht allzu großem zeitlichen Abstand von der Lebenszeit Marias wieder einmal wirklich wurden, kann von einer Verwandtschaft beider Frauen vernünftigerweise die Rede sein. Den Ausgangspunkt genau zu bestimmen, ist uns heute unmöglich. Augustinus hat in befriedigender Weise Grund und Art dieser Verwandtschaft erklärt. Es bleibt also nur die Folgerung bestehen, welche er für die in Frage stehende Theorie aus Lukas⁴⁾ zieht: Maria war dem Stamme Levi nicht entstammt, sondern nur verwandt, weil sie eine Verwandte Elisabeths, der Aaronsstochter war. Daß aber eine solche Verwandtschaft ganz wohl neben der davidischen Herkunft Marias bestehen konnte, war für ihn eine ausgemachte Sache.

Unsere bisherigen Ausführungen dürften wohl eine doppelte Erkenntnisfrucht bei dem Leser reifen lassen: einmal war die

¹⁾ Quaest. in Heptateuch. VII, qu. 47.

²⁾ De div. quaest. 83, qu. 61, n. 2: „Unus ex filiis David, sicut adsolet, de tribu sacerdotali matrimonium sortiens.“

³⁾ Quaest. in Heptateuch. VII, qu. 47: „Solebant nubere feminae de aliis tribubus in alias tribus.“

⁴⁾ Lf. 1, 36 vergleichen mit Lf. 1, 5.

Frage nach der Abstammung Marias, wie aus der häufigen Erörterung dieses Problems deutlich erhellt, dem hl. Lehrer durchaus nicht von untergeordneter Bedeutung; weiter läßt er das genealogische Problem Marias nicht in Schweben, sondern sucht eine einwandfreie Lösung desselben zu gewinnen und spricht sich denn auch tatsächlich wiederholt und unzweideutig für die Zugehörigkeit Marias zum davidischen Hause aus. In den vorausgehenden Darlegungen kamen jedoch überwiegend nur jene augustiniſchen Sentenzen zur Geltung, welche die Auseinandersetzung mit Faustus in der Frage der Herkunft Marias zeitigte. Um jedoch ein objektives Bild von der diesbezüglichen Gesamtanschauung des Kirchenlehrers zu gewinnen, geben wir eine Auslese der markantesten einschlägigen Aussprüche des hl. Augustinus aus dessen verschiedenen Schriften. Als erste Gruppe führen wir jene Sentenzen an, welche Maria allgemein als ein Kind des auserwählten Volkes bezeichnen:

Enarratio in Ps. 88, sermo 2, n. 9: „David dicit positus in carne in Judaeis, positus in spe in Christo: »Memento, quae est substantia mea.« Non enim quia Judaei defecerunt defecit substantia mea. Etenim de illo populo virgo Maria, de virgine Maria caro Christi.“

De consensu evangelistarum I, c. 25, n. 39: „Abrahae dictum est: »In semine tuo benedicentur omnes gentes«, ex cuius semine populus Israel, unde virgo Maria, quae peperit Christum.“

De consensu evangelistarum I, c. 26, n. 41: „Ipsi Israel, nepoti Abrahae, dictum est . . . »In semine tuo benedicentur omnes gentes.« Quod fieri jam videmus in Christo, cum inde exorta sit illa virgo, de qua propheta Israel et Dei Israel cecinit dicens: Ecce virgo concipiet et pariet filium et vocabunt nomen eius Emmanuel.“

De civitate Dei XVII, c. 16: „Inde (ex Israelitis scl.) erat virgo Maria, in qua carnem Christus, ut homo esset, assumpsit.“ ¹⁾

¹⁾ Vgl. auch: Les sermons inédits attribués à St. Augustin dans le manuscrit latin 17059 de Munich. (Revue bénédictine [X] 1893, 493 u. 531.)

Diese Stellen beanspruchen um deswillen besondere Beachtung, weil in ihnen Marias Zugehörigkeit zum israelitischen Volk aufs engste mit ihrer physischen Mutterchaft verknüpft ist.

Die zweite Gruppe bringt jene Aussprüche des Bischofs, aus welchen uns dessen Ansicht von der Zugehörigkeit Marias zum Hause David mit überzeugender Klarheit entgegentritt:

Enarratio in Ps. 56, n. 3: „Christus dignatus est homo fieri, ex semine David ad nos venit; quia de tribu David natus est, unde Virgo, quae peperit Christum.“

Enarratio in Ps. 62, n. 1: „Fuit David rex in Judaeorum gente . . ., de cuius (scl. David) semine natus est Dominus noster Jesus Christus ex Maria virgine; quia de illo ducebat genus virgo Maria, quae peperit Christum.“

Enarratio in Ps. 75, n. 1: „De tribu Juda venit Dominus noster Jesus Christus. Est enim, sicut Scriptura dicit, . . . ex semine David natus de Maria . . . Judaea ergo vera Christi ecclesia est credens in illum regem, qui venit ex tribu Juda per virginem Mariam.“

Enarratio in Ps. 109, n. 16: „Si enim illa virgo (Maria scl.) ducens propaginem de carne David, ex illo utero natus Christus, tanquam ex utero genitus a David.“

In Joannis evangelium tractatus 8, n. 9: „Noli mirari, quia (Christus scl.) et filius et Dominus: sicut enim Mariae, ita et David dictus est filius; et ideo David filius, quia Mariae filius. Audi Apostolum aperte dicentem: Qui factus est ei ex semine David secundum carnem.“

In Joannis evangelium tractatus 48, n. 3: „Quia de semine David originem Maria virgo ducebat, inde Dominus de semine David.“

De nuptiis et concupiscentia I, c. 11, n. 12: „Series generationum, cum parentes Christi connexionem successionis commemorantur, usque ad Joseph potius, sicut factum est, fuerat perducenda, ne in illo conjugio virili sexui utique potiori fieret injuria, cum veritati nihil periret, quia ex semine David, ex quo venturus praedictus est Christus, et Joseph erat et Maria.“

In neuerer und neuester Zeit ist die Frage nach der Abkunft Marias wieder lebhaft diskutiert worden,¹⁾ und namentlich ist es der Erlanger Professor Theodor Zahn, welcher entschieden die Zugehörigkeit Marias zu dem davidischen Hause bekämpft.²⁾

¹⁾ Vgl. Zeitschrift für Protestantismus und Kirche. (XXII) 1851, 114 f., wo ein ungenannter Autor (Zahn nennt im Apostol. Symbolum² 65 den Erlanger Theologieprofessor Hofmann als Verfasser und bezeichnet die Ausführungen als „kleinen, aber klassischen Aufsatz“): Zu den Tatsachen der neutestamentlichen Geschichte, welche gesichert wären, wenn wir auch keine anderen apostolischen Schriften oder Denkmäler der apostolischen Zeit besäßen, als die von Baur und seinen Schülern zugelassenen, gehört auch die, daß Jesus aus dem davidischen Geschlechte gewesen. . . . Über weder Matthäus noch Lukas lassen den Zusammenhang des Herrn mit dem Hause Davids durch Marias, seiner Mutter, davidische Abkunft vermittelt sein. . . . Es gilt eines bösen Gewissens lebig zu werden, ohne welches man die Zugehörigkeit Jesu zum Hause Davids nicht durch Marias davidische Abstammung vermitteln kann, und dafür die Erkenntnis zu gewinnen, daß Jesus dem Hause Davids dadurch geschenkt worden ist, daß es die Verlobte eines Davidssohnes war, welche den rechten Sohn Davids empfing, und daß er diesem Hause dadurch erhalten worden ist, daß Joseph durch göttliche Offenbarung gewiß ward, was es mit dieser Empfängnis seiner Verlobten für eine Bewandtnis habe. Im Hause Josephs geboren, ist er ein Sohn Josephs und Angehöriger des Hauses Davids geworden: er gehörte, obwohl nicht durch Zeugung und Empfängnis, so doch durch Geburt einer Familie an, welche durch ihre Herkunft auf David zurückführte. — Vgl. ferner Ewald, Die 3 ersten Evangelien. Göttingen 1850, 180. Derselbe, Geschichte des Volkes Israel. Göttingen 1855, V, 152 f. — Spitta a. a. O. 46, wo jedoch der Verweis auf Augustins Schrift c. Faustum XXVIII, c. 9 durch die Zitation c. Faustum XXIII, c. 4 zu berichtigen ist.

²⁾ Zur Beleuchtung der Zahnschen Stellung bezüglich der nichtdavidischen Abstammung Marias dienen am besten verschiedene Sentenzen aus dessen Schriften: „Wenn etwas ein »heidendristliches Mißverständnis« zu heißen verdient, so ist es die in der vorhandenen Literatur zuerst durch das Protoevangelium des Jakobus und dann durch Justinus vertretene Meinung, daß Maria eine Davididin sei, und daß sie es sein müsse, damit Jesus ein Davidssohn heißen könne. Diese in bezug auf die Notheit der Voraussetzung mit jener häretischen Ansicht (welche Jesus für den leiblichen Sohn Josephs hielt) auf gleicher Linie stehende Fiktion wurde im zweiten Jahrhundert die herrschende, die katholische, und führte später konsequenterweise zu den unglücklichen Versuchen, in den Evangelien eine Genealogie der Davididin Maria zu suchen und zu finden.“ (Forschungen zur Geschichte des neutestam. Kanons und der altchristlichen Literatur. Erlangen 1881, I, 265.) „Die rechtliche Vaterchaft Josephs hat für die Evangelisten größte Bedeutung; denn nur insofern Jesus der Sohn des Davididen Joseph, ist er selbst ein Davidssohn. Während die Evangelisten sich gegen die Herkunft der Maria gleichgültig zeigen und die einzige, ganz beiläufige Andeutung nur etwa vermuten läßt, daß Maria von Geburt einem priesterlichen Geschlechte angehörte (Lk. 1, 36 vgl. mit Lk. 1, 5), wird die

Wir würden davon in vorliegender Schrift nicht Kenntnis nehmen, hätte nicht Zahn auch den großen Bischof von Hippo als Zeugen für die levitische Abstammung Marias reklamiert. „Die Fabel von der davidischen Abkunft der Maria . . . war vom dritten Jahrhundert an die beinahe allein herrschende Meinung. Aber ebensowenig wie im Neuen Testament findet man in der jüdenchristlichen Literatur (Hebraerev., Ebionitenev., Clemensrom., Hegesippus) eine Spur dieser Meinung.

Es ist ferner sehr fraglich, ob die von dem breiten Strom der späteren Ueberlieferung überflutete Meinung, daß Maria von priesterlicher Herkunft gewesen sei, nur eine Schlussfolgerung aus Lukas 1, 36 war. Während Ephräm auf Grund des Diatessaron diese, wie es scheint, in seiner Umgebung nicht unbedeutend vertretene Meinung sehr ernsthaft bestreitet (Expos. evang. concord. 15), läßt Augustinus sie als berechtigt gelten und gründet selbst auf Lukas 1, 36 die Behauptung, daß Jesus ebensowohl priesterlicher als königlicher Herkunft sei, während er mit Rücksicht auf Röm. 1, 3 für Maria nur eine gewisse Blutsverwandtschaft auch mit Davids Geschlecht annimmt.¹⁾ Diese Charakterisierung der Stellung des hl. Augustinus zum genealogischen Problem Marias ist irreführend, weil ungenau, ja unrichtig. Unter ausschließlicher Berücksichtigung der Worte in de consensu evangelistarum II, c. 2 n. 4 bemerkt Zahn richtig, „daß Augustinus selbst auf Lukas 1, 36 die Behauptung gründe, daß Jesus ebensowohl priesterlicher als königlicher Herkunft sei.“ Allein jene Sentenz erhält durch andere einschlägige Aussprüche des hl. Bischofs erst volles Licht. Dagegen ist der verdiente Forscher entschieden im Unrecht, wenn er schreibt: „Die von dem breiten Strom der späteren Ueberlieferung überflutete Meinung, daß Maria von

davidische Abkunft Josephs wiederholt im Laufe der Erzählungen betont und in zwei verschiedenen Stammbäumen veranschaulicht. Die durch Joseph vermittelte Davidssohnschaft ist freilich keine vollständige Benennung der Herkunft des Messias und Gottessohnes, aber sie ist auch kein trügerischer Schein, sondern ein dem Gebiet des Fleisches angehöriges, geschichtliches und rechtliches Verhältnis, welches dem Herrn die Form und den Rechtstitel für seine Selbstbezeugung und sein Berufswirken darbot“ (Forschungen zur Gesch. d. neutest. Kanons. Leipzig 1900, VI, 328 ff.)

¹⁾ Forschungen zur Gesch. d. neutest. Kanons. VI, 328, Anm. 2.

priesterlicher Herkunft gewesen sei . . ., läßt Augustinus als berechtigt gelten.“ Das Gegenteil ist wahr, wie unsere bisherigen Ausführungen genugsam bezeugen. Der Kirchenlehrer hat ein direktes Entstammtsein Marias aus dem Priesterstamme Levi durch einen levitischen Vater entschieden abgelehnt, anderseits unter Bezugnahme auf Lukas 1, 36 eine Verwandtschaft der Mutter Jesu mit dem Stamme Levi eingeräumt. Auch die Worte Zahn: Augustinus „nimmt mit Rücksicht auf Röm. 1, 3 für Maria nur eine gewisse Blutsverwandtschaft auch mit Davids Geschlecht an“, bedürfen der Richtigstellung, insofern dieselben in keiner Weise die objektive Gesamtanschauung des hl. Augustinus in der genealogischen Frage Marias wiedergeben. Zahn gelangte zu diesem unhaltbaren Resultate wohl dadurch, daß er in *de consensu evv.* II, c. 2 n. 4 die Worte: „*Sat erat secundum istam rationem accipere Christum filium David, qua ratione etiam Joseph pater eius recte appellatus est*“ über Gebühr und gesondert vom Kontexte urgierte und außerdem den zweiten Teil der Sentenz: „*quanto magis, cum evidenter dicat apostolus Paulus ex semine David secundum carnem Christum, ipsam quoque Mariam de stirpe David aliquam consanguinitatem duxisse dubitare utique non debemus*“ zu sehr abschwächte. Auch ist das Material aus augustinischen Schriften, auf welches sich seine Untersuchung bezüglich der Abkunft Marias erstreckte, zu sehr beschränkt, um auf Grund desselben die Gesamtanschauung des hl. Augustinus mit Sicherheit zu bestimmen. Zahn glaubte in Augustinus eine Stütze seiner Theorie von der levitischen Abkunft Marias sehen zu dürfen. Das Material, das wir aus den augustinischen Schriften beigebracht haben, nicht zuletzt auch der ganze Sinn und Wortlaut der von Zahn mißdeuteten Stelle aus *de consensu evv.* II, c. 2 n. 4 entziehen dieser Hypothese völlig den Boden.

Es erübrigt noch, mit kurzen Worten des Beweisverfahrens zu gedenken, mit welchem Augustinus seine Ansicht von der davidischen Abstammung Marias erhärtet. Es kommen für ihn hierbei nicht in Betracht die einschlägigen Mitteilungen apokrypher Schriften.¹⁾ Seine Beweisgründe entlehnt er einzig der Hl. Schrift

¹⁾ c. Faustum XXIII, c. 9. — Augustinus teilt diesen Vorzug der Kritik mit Hieronymus. Vgl. Thilo, *Cod. apocryphus N. T. Lipsiae* 1832,

und, wie es scheint, geht er bei der Auswahl von biblischen Belegen für seine These fast durchgängig selbständig vor. Zweifelsohne war ihm die Behandlung, welche andere Väter dieser Frage angedeihen ließen — wir denken an die Lateiner Tertullian, Ambrosius, Hieronymus —, nicht unbekannt geblieben. Allein deren verschiedene Beweisführung hat Augustinus nicht unbesehen übernommen, ja manches als nicht stichhaltig genug und zu wenig in der Schrift begründet abgelehnt. So erhellt ihm Marias davidische Abkunft nicht schon allein daraus, daß sie vermählt war einem Manne aus dem Hause Davids. Diese Lösung der genealogischen Frage Marias war dem christlichen Altertum nicht fremd. Augustinus teilte sie nicht. Waren doch die jüdischen Jungfrauen nur dann gesetzlich verpflichtet, Männer ihres Stammes oder ihrer Geschlechter zu heiraten, wenn sie Erbtöchter waren. Aus der Schrift läßt es sich nun nicht belegen, daß Maria Erbtöchter gewesen. Bei den Vätern hingegen war diese Ueberzeugung fast allgemein. Augustinus erwähnt unseres Wissens diesen Umstand nirgends. Auch sieht er davon ab, die Folgerung zu ziehen, daß mit Josephs Ahnenreihe auch diejenige Marias und damit deren davidische Herkunft gegeben sei, eine These, welche Augustinus aus dem Lukaskommentar des Ambrosius ¹⁾ zweifelsohne bekannt geworden war. Vielleicht schien ihm die Schlußfolge nicht stringent, indem ja die Möglichkeit offen blieb, daß Maria einer anderen Linie denn Joseph die Zugehörigkeit zum davidischen Hause dankte; die Zugehörigkeit zum gleichen Stamm führte ja nicht die Notwendigkeit mit sich, derselben Familie anzugehören.

Die tatsächliche Zugehörigkeit Marias zum Hause Davids steht aber dem hl. Lehrer über allem Zweifel. An einer einzigen Stelle sieht er dieselbe direkt in der hl. Schrift ausgesprochen. ²⁾

1, XCII sq. Den morgenländischen Vätern hingegen dienten die Apokryphen, speziell das Proteoangelium Jacobi, als Hauptquelle für ihre mariologischen Ausführungen. Vgl. Thilo a. a. O. I, LXIII sqq.

¹⁾ Expositio Evang. Lucae III, n. 4. CSE. XXXII, pag. 100.

²⁾ Für die davidische Abstammung Marias beruft man sich vergebens auf Augustins Quaest. ex Novo Testam. qu. 86: Quid est quod probet Mariam matrem Domini ex tribu et semine esse David? Idonei testis proferemus sermonem. Dicit enim Angelus ad Mariam inter cetera: „Et dabit illi Dominus Deus sedem David patris sui et regnabit in domo Jacob in

In de div. quaest. 83 qu. 61 schreibt er: Quando censiti sunt Joseph et Maria, scriptum est eos fuisse de domo i. e. de genere David. Diese Lesart und Interpretation begegnet auch bei Ambrosius und Hieronymus. Ob Augustinus hierin einfach seinem großen Lehrer folgte, oder sein Bibeltext dieser Auffassung entsprechend lautete,¹⁾ oder aber ein Gedächtnisfehler in der Zitation vorliegt, ist schwer zu entscheiden. So oft Augustinus dieser Frage später näher trat, gewinnt er immer sein Resultat von der davidischen Abstammung Marias auf dem Weg der Schlußfolgerung, welche zu Prämissen die beiden biblischen Tatsachen hat: Christus

aeternum et regni eius non erit finis.“ Quomodo diceretur ab idoneo teste pater eius David, si non esset mater eius Maria ex semine David? Die Schrift, welcher diese Worte entnommen, wurde bereits von den Maurinern als pseudo-augustinisch erachtet: „Hoc opus Augustino abiudicant eruditi quique. Nec iniuria sane quandoquidem res ratioque docendi, ut de styli distantia nihil dicamus, procul abhorret a Sancti Doctoris ingenio et fide.“ Es werden dann einige Stellen des Werkes angeführt, welche dieses Urteil begründen. Denselben kann die qu. 86 beigelegt werden, denn die dort gegebene Motivierung der davidischen Abstammung Marias fanden wir nirgends bei Augustinus. Heute ist der pseudo-augustinische Charakter der Schrift anerkannt; vgl. Vardenhewer, Patrologie², Freiburg 1901, 431 u. 387. — Für den Erweis der davidischen Abstammung Marias bei Augustinus ist heute auch folgende Stelle nicht mehr zu verwerten: Ex semine David virgo Maria qua de Spiritu sancto concipiente et in cuius utero Verbum carne suscepta nobis factus est mediator. Die Abhandlung, welcher diese Sentenz angehört (contra Judaeos, Paganos et Arianos Sermo de symbolo, c. 9), ist unecht. Vgl. Fessler-Jungmann, Institutiones patrologiae, tomi II. pars prior, p. 289.

¹⁾ Die Stelle in de div. quaest. 83, qu. 61 legt es nahe, daß Augustinus, will man keinen Gedächtnisfehler bei der Zitation oder nachaugustinische Interpolation annehmen, *et. 2, 4* nicht gelesen: *eo quod esset de domo David*, sondern *eo quod essent de domo David*. Der Codex Palatinus weist „essent“ auf. Vgl. dazu Zahn, Einleitung in das Neue Testament³. Leipzig 1900, II, 356 f.: „Als einziger direkter Zeuge (für die nach Zahn »im zweiten Jahrhundert aufgekommene Fabel von der davidischen Herkunft der Maria«) dient der lat. Palat.“ (ed. Tschd. pag. 245 *quod essent de domo David etc.*). Da jedoch dieser die gewöhnliche Stellung der Sätze hat, wonach Maria bis dahin noch gar nicht genannt ist, so ist *essent* offenbar Schreibfehler für *esset*. Die Syrer aber, welche hier lasen: „weil sie beide vom Hause Davids waren,“ hängen von Tatian ab, der sich diese Eintragung erlaubt hat. (Vorj. I, 88. 118. 265; G. K. II, 561; dazu noch Ephrem comm. in ep. Paul. p. 260; Th. Literaturbl. 1893, 471; 1895, 19); ebenso eine niederländische Harmonie des Mittelalters, welche dasselbe zu *et. 1, 27* bietet (Academy, 24. März 1894). — Vgl. auch Reisch, Kindheits-evangelium 78.

ist ein Sohn Davids, und Maria, Christi Mutter, ist eine Jungfrau. Für erstere beruft er sich auf die apostolische Lehre,¹⁾ auf den katholischen und zugleich apostolischen Glauben, der sich beweisen lasse aus den evangelischen und apostolischen Schriften,²⁾ auf das Evangelium des Matthäus³⁾ und mit entschiedener Vorliebe auf ein Wort Pauli im Römerbrief.⁴⁾ Gerade dieser letzterwähnte Umstand verdient ganz besondere Beachtung. Faustus erklärte im Interesse seiner häretischen christologischen Anschauung, die Christus weder als Davidssohn noch als von Maria geboren gelten ließ, die berregte Stelle des Römerbriefes⁵⁾ als die anfängliche Ansicht des Völkerapostels über Jesus, gemäß welcher er diesen gleich den übrigen Bekennern der Christusreligion für einen Sohn Davids gehalten habe. Nach besserer Erkenntnis des Tatbestandes aber habe der Apostel seine Anschauung in dieser Frage neugestaltet und die frühere dadurch außer Kraft gesetzt, daß er an die Korinther schrieb: „Wir kennen von nun an dem Fleische nach niemand mehr; und wenn wir auch dem Fleische nach Christus gekannt haben, so kennen wir ihn doch jetzt nicht mehr.“⁶⁾ Faustus zieht es für seinen Teil vor, nur diese letztere Ansicht des Völkerapostels, die von einer Davidssohnschaft Christi nichts weiß, zu akzeptieren.⁷⁾ Augustinus betont demgegenüber zunächst die angezweifelte Authentizität der Stelle des Römerbriefes⁸⁾ und zeigt weiter an mehreren Beispielen die schrankenlose Willkür des manichäischen Bischofs in der Interpretation der paulinischen Lehre. Namentlich gedenkt der hl. Lehrer mit Nachdruck des Umstandes, daß Paulus nicht ausschließlich an der inkriminierten Stelle des Römerbriefes, sondern wiederholt⁹⁾ die physische Abstammung Christi von David bezeuge und sich damit im Einklang finde mit anderen Stellen der Hl. Schrift, welche dieselbe Wahrheit aufs offenkundigste bezeugten.

1) c. Faustum VII, c. 2. — 2) c. Faustum XXIII, c. 5.

3) c. Faustum XXIII, c. 8.

4) c. Faustum II, c. 2; XXIII, c. 7; de cons. evv. II, c. 2, n. 4.

5) ad Rom. 1, 3: (Filius Dei) qui factus est ei ex semine David secundum carnem.

6) II. Cor. 5, 16. — 7) c. Faustum XI, c. 1. — 8) c. Faustum XI, c. 3.

9) II. Tim. 2, 8; Hebr. 7, 14.

Die Hypothesen des Sektirers, es wäre vielleicht nur eine der beiden Sentenzen dem Völkerapostel zuzuschreiben, resp. dieser habe seine ursprüngliche Ansicht über Christus aufgegeben, weist Augustinus entschieden ab. Die Vereinbarkeit der beiden Aussprüche des großen Apostels werde sofort klar, wenn man den Gedankenzusammenhang berücksichtige. Paulus rede nämlich dort von unserem zukünftigen Leben als von einem bereits gegenwärtigen Zustand und unter dem Terminus „caro“ wolle er nicht den Begriff der „substantia corporis“, sondern den der corruptio und mortalitas carnis verstanden wissen.¹⁾ Die Ablehnung des Pauluswortes im Römerbrief 1, 3 und die Versteifung auf die Sentenz des Korintherbriefes seitens des Faustus war zweifellos von doketischem Interesse diktiert. Um so entschiedener ist Augustinus bestrebt, Christi wahre und wirkliche Menschheit zu verteidigen; seine Auslegung der beiden paulinischen Stellen zeigt das zur Genüge. Diese Tendenz des gelehrten Kirchenvaters macht aber Bahns Theorie, die Davidssohnschaft Jesu nur als rechtliches, gesellschaftliches Verhältnis und nicht vielmehr als physisch vermittelte Zugehörigkeit zum Hause Davids anzusehen, vollkommen illusorisch.

Für die zweite Prämisse, Maria, Christi Mutter, ist eine Jungfrau, entnimmt der Bischof seine Beweise den Kindheitsgeschichten bei Matthäus und Lukas.

Beide Tatsachen sind bestimmend für seinen Glauben an die davidische Abkunft Marias, und dieser Glaube ist ihm unerschütterlich ob der festen Ueberzeugung, daß die hl. Schriften, welche diese Tatsachen melden, des Truges von den Gegnern nicht überführt werden können.²⁾

III. Marias Jungfräulichkeit.

a. Jungfrau vor der Geburt.

Wiederholt bekundet Augustinus in seinen Schriften eine sehr hohe Wertschätzung des jungfräulichen Lebens, eine unverkennbare Vorliebe für den jungfräulichen Stand. Die Größe der

¹⁾ c. Faustum XI, c. 4 u. 7. Vgl. auch Scheel, Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk. Tübingen u. Leipzig 1901, 229.

²⁾ c. Faustum XXIII, c. 9 u. 10.

Jungfräulichkeit zu schildern, bildet nach seinem eigenen Geständnis einen Teilzweck des Buches de virginitate.¹⁾ Die rühmenswerte Vortrefflichkeit dieser Tugend feiert er mit klaren Worten und reicher Beredsamkeit.²⁾ Der Lobpreis der Jungfräulichkeit geschieht bei ihm jedoch nicht, wie bei Hieronymus,³⁾ auf Kosten des ehelichen Standes; wie sehr der Bischof von Hippo einerseits den Ehestand feiert, trägt er doch anderseits eifrig Sorge, ihn nicht mit dem jungfräulichen Stand auf gleiche Stufe zu stellen.⁴⁾ Aus derselben Erwägung zieht er die Meinung, welche beide Lebensformen für gleichwertig erklärt, ebenso des Irrtums, als jene Anschauung, welche die Ehe überhaupt verwarf.⁵⁾ Bei dieser Geistesrichtung darf es nicht befremden, wenn der hl. Lehrer in ausführlicher Weise sich mit der Jungfräulichkeit derjenigen Frau befaßte, die schon damals als die „Jungfrau“ schlechthin bezeichnet ward.

Dazu tritt das dogmenhistorische Moment. Die vom Nicänum ausgesprochene Gottheit Christi lenkte notwendig den Blick auch auf das menschliche Werden desselben. Die Jungfrau-Mutter erschien als ein von der Gottheit des Sohnes gefordertes Prärogativ,

¹⁾ *Retract.* II, c. 23.

²⁾ De virginit., c. 1, n. 1. Jure divino continentia connubio et nuptiis pia virginitas antepositur. Vgl. auch de pecc. merit. et remiss. I, c. 29, n. 57; de bono conjugali, c. 19, n. 22 ff.; c. Faustum XIV, c. 1 u. 13; XXX, c. 4 u. 6; de gestis Pelagian., c. 13, n. 29; de nupt. et concup. I, c. 3, n. 3, u. c. 16, n. 18; c. duas epist. Pelagian. III, c. 5, n. 14; opus imperf. c. Julian. IV, c. 89. Vgl. auch Alticotius: Summa Augustiniana, Romae 1745, pars II, qu. 3, art. 5–8, pag. 239 sqq. Wolfgruber, Augustinus. Auf Grund des kirchengesch. Schrifttums von Othmar Cardinal Kaufher. Paderborn 1898, 892.

³⁾ Adv. Jovinian. (Ipej. im 1. Teil). Migne PP. lat. XXIII, 221 sqq. Vgl. Augustinus: *Retract.* II, c. 22: „Jactabatur Joviniano responderi non potuisse cum laude, sed cum vituperatione nuptiarum.“ Bardenheuer, Patrologie², 409.

⁴⁾ De virginit. c. 13 u. 13 n. 12.: Habeant conjugia bonum suum non quia filios procreant, sed quia honeste, quia licite, quia pudice, quia socialiter procreant et procreatos pariter salubriter, instanter educant, qui thori fidem invicem servant, qui sacramentum connubii non violant. Haec tamen omnia humani officii sunt munera: virginalis autem integritas et per piam continentiam ab omni concubitu immunitas angelica portio est et in carne corruptibili incorruptionis perpetuae meditatio.

⁵⁾ De virginit., c. 19, n. 19; de haeres. 82; *Retract.* II, c. 22.

und darum beschäftigen sich besonders im Verlauf des vierten Jahrhunderts mit dieser Eigenschaft Marias orthodoxe wie heterodoxe Kreise, diese Marias Jungfräulichkeit leugnend, jene denselben Vorzug der hl. Jungfrau nachdrücklich und allseitig verteidigend.¹⁾ Unter diesen Vorkämpfern für die stete Jungfräulichkeit Marias steht mit in erster Reihe der hl. Augustinus.

Seine Stellung zu dem damals mächtig aufblühenden monastischen Leben bietet auch einen Schlüssel zum Verständnis des hl. Lehrers in dieser Frage. Wie er selbst in den Bekenntnissen erzählt, hörte er noch vor seiner Bekehrung erstmals vom Mönchtum durch Pontitianus.²⁾ Was der vornehme römische Offizier und eifrige Christ von dem ehrwürdigen Vater des Mönchtums, dem ägyptischen Einsiedler Antonius, erzählte, was er von der Wirkung der Lektüre der Biographie dieses Mannes, welche Athanasius geschrieben, auf zwei seiner Mitoffiziere und deren Bräute berichtete, machte auf den von inneren Kämpfen erfüllten Augustinus tiefsten und nachhaltigsten Eindruck. Diese Tatsache verdichtete sich noch infolge der tiefen seelischen Wandlungen, welche die nächste Folgezeit für Augustinus brachte, und welche in dessen Taufe ihren äußeren Ausdruck fanden. Da überdies dem Wesen des Kirchenlehrers ein Zug zum abgeschiedenen, beschaulichen Leben

¹⁾ Aus der reichen Literatur jener patristischen Epoche über das Thema „Jungfräulichkeit“ nennen wir, ohne auf Vollständigkeit Anspruch zu erheben, folgende Schriften: Tertullian: *de virginibus velandis*. Migne PP. lat. II, 887—914. — Cyprian: *de habitu virginum*. CSE. III, pag. 187 sqq. — Hieronymus: *De perpetua virginitate beatae Mariae adversus Helvidium liber unus*. Migne PP. lat. XXIII, 183 sqq.; *Adversus Jovinianum libri duo*. Migne PP. lat. XXIII, 211 sqq. — Damasus: Von den Schriften und Gebichten dieses Papstes über die Virginität sind uns nur erhalten die Epitaphien auf seine Schwester Irene und die hl. Agnes. Vgl. Migne PP. lat. XIII, 402 u. 405. — Ambrosius: *De virginibus ad Marcellinam sororem suam libri tres*. Migne PP. lat. XVI, 187 sqq.; *De viduis liber unus*. Migne PP. lat. XVI, 233 sq. *De virginitate liber unus*. Migne PP. lat. XVI, 265 sqq. *De institutione virginis et St. Mariae virginitate perpetua liber unus*. Migne PP. lat. XVI, 305 sqq. *Exhortatio virginitatis, liber unus*. Migne PP. lat. XVI, 335 sqq. *De lapsu virginis consecratae liber unus*. Migne XVI, 367 sqq. — Chrysostomus: *περί παρθενίας*. Migne PP. gr. XLVIII, 533 sqq. — Augustinus: *Des. virginitate; de bono conjugali; de bono viduitatis*.

²⁾ Confess. VIII, c. 6.

innerwohnte, ist es nicht schwer zu verstehen, wenn sein Lebensideal immer mehr asketisches Gepräge erhielt.¹⁾ Nach Afrika zurückgekehrt, verkaufte er seinen väterlichen Besitz und lebte bei Tagaste mit Gleichgesinnten ein Leben wie die ägyptischen und andere Mönche; später gründete er in Hippo ein Kloster und wurde überhaupt der Patriarch des klösterlichen Lebens in Afrika.²⁾ Daß auch Ambrosius als Lobredner der Jungfräulichkeit wie als Förderer des monastischen Gedankens auf seinen großen Schüler befruchtend gewirkt, unterliegt keinem Zweifel.

Isaias hatte einen wunderbaren Eintritt des Gottessohnes in diese Welt angekündigt.³⁾ Matthäus und Lukas haben in der kanonischen Kindheitsgeschichte die Verwirklichung dieser Prophezie ausdrücklich bezeugt.⁴⁾ Allein ein so unerhörtes Geschehnis blieb nicht unangefochten. Schon im apostolischen Zeitalter wird es zum Zeichen des Widerspruchs.

Es wird freilich von protestantischer und ungläubiger Seite behauptet, das Dogma von der wunderbaren Empfängnis Christi in Maria sei dem Urchristentum fremd geblieben. Dem ist jedoch nicht so. Die Predigt Pauli über die Erlösung fußt auf dieser Wahrheit. Die Evangelien des Matthäus und Lukas, welche doch in gewissem Sinne den Niederschlag der apostolischen Verkündigung und des Glaubens der zeitgenössischen Christen darstellen, sprechen in unzweideutigen Worten die Tatsächlichkeit

¹⁾ Vgl. auch Böhlinger, Aurelius Augustinus, Bischof von Hippo, 1. u. 2. Hälfte. Stuttgart 1877 u. 78, 1. Hälfte 60, 64, 65, 70 f. — Eucken, Die Lebensanschauungen der großen Denker⁵. Leipzig 1904, 231.

²⁾ Fessler-Jungmann, Institutiones Patrologiae,² Oeniponte 1896, tom. II. pars prior 257 u. 259. — Böhlinger a. a. O. I, 65. — Wolfsgrubner a. a. O. 347. — Degert, Quid ad mores ingeniaque Afrorum cognoscenda conferant St. Augustini sermones thesis. Lutetiae Parisiorum 1894. 51 sqq. — Berti, de rebus gestis St. Augustini librisque ab eodem conscriptis commentarius. Venetiis 1756, 49—66. — Saint-Marc Girardin: L'Afrique sous St. Augustin in Revue des Deux Mondes 1842, tome 4^o 466 f. — Montalembert, Die Mönche des Abendlandes. Vom Verfasser genehmigte deutsche Ausgabe von Karl Brandes. Regensburg 1860, I, 200 fpej. 205, Anm. 1. Vgl. auch Loofs in der Realencyklopädie für protest. Theologie u. Kirche.³ II, 269 f.

³⁾ Jf. 7, 14.

⁴⁾ Mt. 1, 16 ff. Lk. 1, 26 ff.

derselben aus. Das apostolische Symbolum in seiner ältesten Form, der *forma Romana*, enthält diese Wahrheit in klaren Worten: *Credo in Jesum Christum . . . qui natus est de Spiritu sancto et Maria virgine.*¹⁾ Um die Wende des zweiten Jahrhunderts werden Cerinth wie die ebionitischen Kreise als Häretiker auch darum betrachtet, weil sie in Christus eine natürliche Frucht der Ehe Josephs und Marias sehen. Alle diese Momente zusammengenommen führen zu der Ueberzeugung, daß der Glaube an die jungfräuliche Empfängnis Christi in Maria schon in der Gemeinde im apostolischen Zeitalter lebendig war und das Bekenntnis dieser Wahrheit als Zeichen der Rechtgläubigkeit galt.

Bei dem passiven Widerstand gegen das Empfängniswunder hatte es aber nicht sein Bewenden. Von der Mitte des zweiten Jahrhunderts ab datiert seine positive Bekämpfung²⁾ und zwar zunächst von seiten der Juden. Ihr Haß gegen das Christentum ließ sie die kirchliche Lehre von der wunderbaren Empfängnis Christi nicht nur mit Spott und Hohn übergießen, sondern auch dadurch in den Schmutz ziehen, daß sie Christus eine ehrenhafte Geburt absprachen und Maria, seine Mutter, mit Schandnamen belegten. Mit Beifall begrüßte die Heidenwelt derartige Schmähungen dieses kirchlichen Lehrpunktes seitens der Juden; ja sie steigerte noch deren Verleumdungen; ihnen gesellten sich Pseudochristen, wie Apollinaris, Valentin, Macedonius und Dioscur zu. Gegenüber dieser Befehdung des Empfängniswunders war die Apologie desselben durch kirchliche Kreise eine Notwendigkeit. In den drei ersten Jahrhunderten des Christentums haben Ignatius,³⁾ Justinus,⁴⁾

¹⁾ Denzinger, *Enchiridion*, n. 2.

²⁾ Vgl. hierzu: Justin: *Dialog. cum Tryph.* 67. Migne PP. gr. VI, 629. — Irenaeus: *Adv. haer.* I, c. 25. Migne PP. gr. VII, 680. — Tertullian: *De carne Christi*, c. 7 u. 8. Migne PP. lat. II, 765 sqq. — Epiphanius: *Haer.* 28, n. 7. Migne PP. gr. 41, 386. — *Gesta Pilati* bei Tischendorf, *Evang. apocrypha.*² Lipsiae 1876, 224 sqq. — Reim, *Celsus' wahres Wort*. Zürich 1873, 11 ff.

³⁾ *Ad Smyrn.* 1, 1 bei Funk a. a. O. I, 276. Vgl. *ad Ephesios* 7, 2 bei Funk a. a. O. I, 218.

⁴⁾ *Dialog. cum Tryphone*, n. 100. Migne PP. gr. VI, 709. *Apologia I pro christ.*, n. 22. Migne PP. gr. VI, 364.

Aristides,¹⁾ Irenäus,²⁾ Tertullian³⁾ und Origenes⁴⁾ die übernatürliche Empfängnis Christi entschieden bejaht und in verschiedener Weise begründet.⁵⁾

Durch diese Erörterungen war das Empfängniswunder bereits um jene Zeit in den Vordergrund des Interesses gerückt. Die kirchliche Literatur nach dem Nicänum zeigt eine noch ausführlichere Behandlung dieser Frage. Zwar minderten sich jezt die Stimmen, welche offen und ausdrücklich das Empfängniswunder befehdeten, aber die Zahl derer, welche ihm unglaublich gegenüber standen, war noch groß. Um die wunderbare Geburt Christi nicht glauben zu müssen, schlossen sich zahlreiche Arianer dem Ebionitismus an. Aber die kirchlichen Schriftsteller jener Tage waren unermüdlich, dieses hehre Privileg Marias allseitig zu behandeln und zu begründen und damit die Glaubenswahrheit selbst nicht nur dem Bewußtsein der weitesten Kreise zu vermitteln, sondern überdies gegen jede Befehdung und jeden Zweifel sicher zu stellen.

Nicht das Empfängniswunder allein, auch die Bewahrung der Jungfräulichkeit in der Geburt ward jezt mehr und mehr betont. Die Orientalen Petrus von Alexandrien, Gregor von Nazianz, Didymus, Cyrill von Jerusalem, Chrysostomus, die Abendländer Zeno von Verona, Gaudentius von Brescia, nament-

¹⁾ Apologia c. 2, n. 6 nach Schönfelders Uebersetzung des syrischen Textes der Apologie in der Theol. Quartalschrift 1892, 535.

²⁾ Adv. haer. III, 19, n. 1 u. 3. Migne PP. gr. VII, 938 sqq. Adv. haer. III, 20, n. 3. Migne PP. gr. VII, 944. Adv. haer. III, 21, n. 5 ff. Migne PP. gr. VII, 951 sqq.

³⁾ De carne Christi, c. 17. Migne PP. lat. II, 781 sq.

⁴⁾ Comment. in Jo. c. 20, n. 24; c. 32, n. 9; in der Vätersammlung der Berliner Akademie X, 367 u. 452. — Ausführliche Behandlung dieser Frage bei Lehner a. a. O. 9–36.

⁵⁾ Eine Zusammenstellung der ältesten auf das Empfängniswunder bezüglichen Formeln gibt Harnack in dem Anhang zu Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche (Breslau 1897) unter dem Titel: Materialien zur Geschichte und Erklärung des alten römischen Symbols aus der christlichen Literatur der zwei ersten Jahrhunderte. § 5: τὸν γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου. Diese Sammlung stellt eine neue bereicherte Bearbeitung des in Harnacks Ausgabe der apostolischen Väter veröffentlichten Materials dar.

lich aber Ambrosius und Hieronymus haben die Lehre von der Jungfräulichkeit Marias wie überhaupt die kirchliche Lehre über Maria zu hoher Entwicklung geführt.

Augustinus war weit entfernt, diesen Aufschwung aufzuhalten; er hat vielmehr mächtig dazu beigetragen, ihn zu beschleunigen.¹⁾ Die Ausführungen des Kirchenlehrers über Marias vollkommene Jungfräulichkeit umfassen, wie wir auf Grund seiner allgemeinen Auffassung dieses Gegenstandes²⁾ schließen müssen, die *integritas corporis* wie die *virginitas mentis* gleichermaßen.³⁾ Diese letztere wird uns später beschäftigen. Unter Berücksichtigung der körperlichen Integrität der heiligsten Jungfrau hat bereits Augustinus eine *virginitas ante partum*, *in partu* und *post partum* unterschieden.

Wenn die Rede ist von Marias Jungfräulichkeit vor der Geburt, so ist unter dieser Zeitangabe nicht nur das ganze Vorleben der Gottesmutter vor dem Kommen des Verkündigungsengels, sondern auch der Augenblick der Empfängnis des ewigen Wortes im Schoße der Jungfrau zu verstehen. Nach kirchlicher Anschauung vollzog sich dieses Geschehnis ohne Zutun eines Mannes, also in übernatürlicher Weise. Unglaube und menschliche Weisheit erhoben auch zu Augustinus' Zeiten gegen Möglichkeit und Wirklichkeit dieses Geschehnisses Protest.

Aus den echten Schriften des hl. Augustinus lernen wir drei Gruppen von Leuten kennen, welche der wunderbaren Empfängnis Christi in der Jungfrau völlig ablehnend gegenüberstanden. Zur ersten Gruppe gehören die Ungläubigen schlechthin.⁴⁾ Diese will

¹⁾ Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte³ Freiburg 1897, III, 217 Anm. 2. — Benrath a. a. O. 24 f.

²⁾ Vgl. dazu Epistola 111, n. 9. C. mendacium ad Consent. c. 19, n. 38.

³⁾ In der Auswahl der Termini zur Bezeichnung der körperlichen resp. geistigen Jungfräulichkeit ist Augustinus nicht konstant; eine strenge Scheidung von *pudicitia*, *virginitas*, *castitas* ist bei ihm nicht zu finden, wohl aber hält er streng fest an der Distinktion von körperlicher und geistiger Virginität und tadelt den Pelagianer Julian ob des gegenteiligen Verfahrens. Vgl. c. Julian. IV, 8, n. 48.

⁴⁾ Sermo 191, c. 1, n. 2; 192, c. 1, n. 1. De Genesi ad litt. IX, c. 16, n. 30. — Unter den Ungläubigen sind es besonders die Leugner der Gottheit Christi, welche auch als Gegner der Jungfräulichkeit Marias erscheinen. In gleicher Weise haben die gehässigen Verleumdungen Marias in den Fabeldichtungen der talmudischen Juden den alten Haß gegen den Nazarener zur Voraussetzung.

Augustinus zu überzeugen suchen von der bisher unerhörten Art und Weise des Geborenwerdens, welche darin besteht „quod in utero non seminato germen prolis exortum est, et a complexu carnis viscera immunia filium hominis protulerunt, cuius patrem hominem non tulerunt.“¹⁾ Den Platonikern gegenüber, welche überhaupt die Menschwerdung Christi in Abrede stellten, betont Augustinus, daß die ungewöhnliche Geburt aus einer Jungfrau sie nicht abhalten dürfe von dem Glauben an das Inkarnationsgeheimnis.²⁾ Die Manichäer, welche dem Erlöser-Logos im Unterschied von dem teuflischen Juden-Messias nur einen Scheinleib zuerkannten, mußten ja selbstredend die katholische Lehre von dem Empfängniswunder ablehnen. In der Schrift gegen den Manichäer Faustus bezeichnet Augustinus das Mißfallen der Manichäer an Maria als Konsequenz manichäischer Lehre: „Nicht in dem Maße würde euch Maria mißfallen, wenn sie geschlechtlichen Verkehr gepflogen und nicht empfangen hätte, als sie jetzt mißfällt, weil sie ohne solchen gleichwohl geboren hat.“³⁾

Die virginitas Mariae in concipiendo finden wir bei dem Kirchenlehrer an zahlreichen Stellen ausgesprochen, sei es nun, daß er dieselbe allein betont,⁴⁾ oder in Verbindung mit Zeugnissen für

¹⁾ Sermo 192, c. 1, n. 1.

²⁾ De civ. Dei X, c. 29. An forte vos offendit inusitatus corporis partus ex virgine? Neque hoc debet offendere, inde potius ad pietatem suscipiendam debet adducere quod mirabilis mirabiliter natus est.

³⁾ c. Faustum XXX, c. 6. Vgl. auch Verti a. a. O. 12. — In den unechten Reden 125 und 245 in app. erscheinen als Gegner des Empfängniswunders die „verschlagenen Häretiker“, welche die Menschwerdung Christi leugnen (sermo 125 in app.), ferner die Juden und Manichäer. — Zur neueren Befehdung des Empfängniswunders vgl. Bardenheuer, Maria Verkündigung 5, 7 ff., 17 ff., 24; ferner Föndt, Moderne Gegner Mariä. (Zeitschrift für kath. Theologie 1901, 649 ff.).

⁴⁾ De Genesi c. Manich. II, c. 24, n. 37. Epistola 102, qu. 1, n. 3, qu. 2, n. 11. De pecc. merit. et remiss. I, c. 29, n. 57. Sermo 294, c. 10, n. 11. De bono viduitatis, c. 7, n. 10; c. 10, n. 13. De Genesi ad litt. X, c. 18, n. 32. — De trinit. II, c. 5, n. 8. Enarr. in Ps. 21 sermo II, n. 7. c. Julian. II, c. 4, n. 8. Sermo 287, c. 2, n. 3; 288, n. 1; 293, n. 1; 343, n. 3. De agone christ. c. 22, n. 24. De pecc. orig. c. Pelagium, c. 40, n. 45. Opus imp. c. Julian. IV, c. 122. Sermo 189, c. 3 u. 4, n. 3 u. 4 etc.

Marias geschlechtliche Reinheit in resp. nach der Geburt,¹⁾ oder daß er Marias stete Jungfräulichkeit und damit auch ihre virginitas in concipiendo ausspricht.²⁾ „Aus der Jungfrau Maria ist der Menschensohn geboren,³⁾ ohne jegliches Zutun des Mannes,⁴⁾ ohne eheliche Umarmung,⁵⁾ ohne männlichen Samen⁶⁾ aus jungfräulichem, unverletztem Schoße.⁷⁾ Mit der gewöhnlichen Form des Geborenwerdens ist Christi Geburt nicht verwandt, da er aus der Jungfrau stammt, die — woran kein Christ Zweifel hegt — nicht aus männlichem Samen Christi Fleisch empfing.⁸⁾ Den wunderbaren Vorgang der jungfräulichen Empfängnis beschreibt Augustinus sehr häufig mit der Wendung, Maria habe ihren göttlichen Sohn nicht durch sinnliche Begierde, sondern durch das Medium des Glaubens empfangen.⁹⁾

Die Bezeugung des Empfängniswunders durch den Kirchenlehrer wird erst vollkommen und vertieft durch die Begründung, die er ihr angedeihen läßt. Und gerade hierin offenbart sich der Reichtum, die Tiefe und Originalität seines Geistes. Er beleuchtet die alte Wahrheit mit neuen Gründen und läßt den Demant der Jungfräulichkeit Marias in herrlichstem Licht dadurch erstrahlen, daß er die Beziehung dieser Eigenschaft der hl. Jungfrau zu den Grunddogmen des Christentums herausstellt. Für den Offenbarungsbeweis der kirchlichen Lehre von der Jungfräulichkeit Marias vor der Geburt entnimmt er sein Material dem Alten wie dem

¹⁾ De fide et symb., c. 5, n. 11. Sermo 188, c. 3, n. 4. In Jo. evangel. tract. 28, n. 3; tract. 120, n. 5.

²⁾ Sermo 51, c. 11, n. 18; 186, c. 1, n. 1; 196, c. 1, n. 1; 231, c. 2, n. 2; 215, n. 3. De catechizandis rudibus, c. 22, n. 40. De trinit. IV, c. 5, n. 9; de symb., sermo ad catechumenos I, c. 3, n. 5.

³⁾ Enarr. in Ps. 21, sermo II, n. 7. Epistola 102, qu. 1, n. 3; qu. 2, n. 11. Sermo 294, c. 10, n. 11. c. Julian. II, c. 4, n. 8.

⁴⁾ De Genesi c. Manich. II, c. 24, n. 37.

⁵⁾ De pecc. merit. et remiss. I, c. 29, n. 57. Sermo 294, c. 10, n. 11.

⁶⁾ De Genesi ad litt. X, c. 18, n. 22; c. Julian. II, c. 4, n. 8.

⁷⁾ Enarr. in Ps. 21, expos. I, n. 10. Sermo 294, c. 10, n. 11. De bono viduitatis, c. 7, n. 10; c. 10, n. 13.

⁸⁾ De Genesi ad litt. X, c. 18, n. 32.

⁹⁾ Enchiridion, c. 13, n. 10, pag. 44. Sermo 69, c. 3, n. 4; 233, c. 3, n. 4. De trinit. XIII, c. 18, n. 23.

Neuen Testament. Er sieht dieselbe prophetisch angekündigt durch Wort- und Realweisagungen. Das Wort des Psalmisten: „Ich bin ein Wurm und kein Mensch,“¹⁾ bezieht er wiederholt auf das Empfängniswunder und glaubt die Selbstbezeichnung des Messias als „Wurm“ nicht nur durch die in der Menschwerdung liegende Erniedrigung, sondern auch durch dessen jungfräuliche Empfängnis aus Maria erklären zu sollen. „Ein Wurm ist Christus wegen der Niedrigkeit des Fleisches, vielleicht auch wegen der Geburt aus der Jungfrau. Jenes Lebewesen stammt nämlich zumeist aus Fleisch oder sonst einem irdischen Ding ohne Begattung.“²⁾

Das Psalmwort: „Treue sproßt aus der Erde,“³⁾ sieht Augustinus auch in der jungfräulichen Empfängnis verwirklicht, denn ferne sei es, daß in dieser Erde, d. h. in dem Fleische, aus welchem die Treue (Christus als Ziel der Prophetien) hervorging, die Unversehrtheit zugrunde ginge.⁴⁾

Die jungfräuliche Empfängnis Christi in Maria bildet ob ihrer Wirkung, Sündlosigkeit des Geborenen, eine Erfüllung des Psalmwortes: „Inter mortuos liber.“⁵⁾

Die Verheißung Jehovas an David: „Deines Leibes Frucht werde ich auf deinen Thron setzen,“⁶⁾ wird von Augustinus gleichfalls als Beleg für das Empfängniswunder angezogen. Die Wendung *ex fructu „ventris“* statt *„femoris“* scheint ihm nicht

¹⁾ Ps. 21, 7.

²⁾ Epistola 102, qu. 4, n. 36; Enarr. in Ps. 21, expos. I, n. 7, u. II, n. 7. Expos. I, Ps. 21, v. 7: „Ego autem sum vermis et non homo.“ Ego autem jam non ex persona Adam loquens, sed ego proprie Jesus Christus sine semine in carne natus sum, ut essem in homine ultra homines. Expos. II, Ps. 21, v. 7: Ego autem sum vermis . . . nam est et homo vermis; sed ille „vermis et non homo“. Unde non homo? Quia Deus. Quare ergo sic se abiecit ut diceret „vermis“? An quia vermis de carne sine concubitu nascitur sicut Christus de Maria virgine? Et vermis et tamen non homo. Quare vermis? Quia mortalis, quia de carne natus, quia sine concubitu natus. Quare non homo? Quia in principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum.

³⁾ Ps. 84, 12.

⁴⁾ Sermo 185, c. 1, n. 1 ff.; 186, c. 2 u. 3, n. 2 u. 3; 189, c. 1 u. 2, n. 1 u. 2; 191, c. 1, n. 2; 192, c. 3, n. 3; 290, c. 2, n. 2.

⁵⁾ Ps. 87, 6. Sermo 231, c. 2, n. 2.

⁶⁾ Ps. 131, 11.

ohne Grund gewählt, und wenn auch nicht mit Notwendigkeit die Beziehung auf die wunderbare Empfängnis des großen Davidssohnes daraus zu ziehen ist, so scheint sie ihm doch nahegelegt.¹⁾

Staunenswert und rätselvoll für den Menscheng Geist ist nach Augustinus der Vorgang, daß eine Jungfrau ohne Zutun des Mannes Mutter wird. Dieser Gedanke bildet einen Lieblingsvorwurf augustiniſcher Weihnachtspredigten. Nicht nur die ewige Geburt des Logos in ſeiner Präexiſtenz, auch deſſen zeitliche Geburt aus der Jungfrau iſt ein Myſterium, und darum gilt ſchon von dieſer erſten Phase in der Verwirklichung der Menſchwerdung, von der jungfräulichen Empfängnis Chriſti in Maria, voll und ganz das Prophetenwort mit dem Eingeständnis der Unzulänglichkeit menſchlichen Erkennens und Bekennens: „Wer wird ſchildern ſein Geborenwerden?“²⁾

Bereits bei Juſtinus³⁾ begegnet eine Verwendung dieſes Iſaiaswortes, um die virginitas ante partum zu beweifen; allein hier erſcheint die Stelle doch nur als Beleg von zweitklassiger Bedeutung, nur im Gefolge der klaſſiſchen Beweisſtelle Iſaias 7, 14. Bei Auguſtinus fehlt merkwürdigerweiſe bei dem Offenbarungsbeweis für das Empfängniswunder eine Bezugnahme auf Jſ. 7, 14 vollkommen. Irenäus⁴⁾ und Tertullian⁵⁾, die Väter und Schriftſteller der Folgezeit, benutzen ausnahmslos dieſe klaſſiſche Stelle.⁶⁾ Nur Auguſtinus nicht; was ihn dazu bewog, iſt uns nicht klar geworden. Ein Hinweis auf ſeine Beweis methode, die namentlich im Kampf gegen die Manichäer wohl aus taktiſchen Gründen gar

¹⁾ Enarr. in Ps. 131, n. 18: „Juravit Dominus David veritatem et non poenitebit eum: Ex fructu ventris tui ponam super sedem tuam.“ „Poterat dicere, ex fructu femoris tui. Quare ex fructu „ventris“ voluit dicere? Et illud quidem si diceret, verum diceret: sed significantius dicere voluit, „ex fructu ventris“; quia de femina natus est Christus, quo vir non accessit.

²⁾ Jſ. 53, 8. — Vgl. auch Förſter, Ein Beitrag zur Wertung der Predigten des hl. Auguſtinus für die Dogmengeſchichte in „Theologiſche Studien und Kritiken“ 1898, 305 f.

³⁾ Dial. cum Tryph. 43. Migne PP. gr. VI, 568 sq.

⁴⁾ Adv. haer. III, 21. Migne PP. gr. VII, 951.

⁵⁾ Adv. Judaeos 9. Migne PP. lat. II, 618.

⁶⁾ Turmel a. a. O. 73: „Le texte (Is. 7, 14) se retrouve dans saint Irenée et dans Tertullien. On le rencontre ensuite à chaque pas.“

nicht oder nur höchst selten auf das Alte Testament bezüglich Belegstellen zurückgriff, kann hier nicht ernstlich in Frage kommen, da unser Kirchenlehrer ja andere alttestamentliche Stellen zum Beweise anzog. Ob er wohl diese von den Gegnern sehr bekämpfte Beweisstelle einfachhin deshalb preisgab, weil er mit Hilfe anderer Sentenzen aus den alttestamentlichen Schriften die Wahrheit der übernatürlichen Empfängnis ausreichend zu sichern wußte? In dem Sermon 194 findet sich in dem Zusatz der Löwener Herausgeber des hl. Augustinus eine Bezugnahme auf Is. 7, 14 in Verbindung mit dem Empfängniswunder. In Würdigung seiner sonstigen, auffallenden Reserve zu diesem Text¹⁾ sahen die Mauriner hierin einen Grund, die Echtheit jener Partie des Sermon in Frage zu stellen.²⁾

Bei der allegorischen Schriftauslegung des hl. Augustinus, bei seiner geistvollen Auffassung der Beziehungen zwischen Altem und Neuem Testament³⁾ wäre es zu verwundern, wenn er das Empfängniswunder nicht auch real in den alttestamentlichen Geschehnissen vorgezeichnet sähe. In der Tat finden sich bei ihm mehrere solcher Realprophetien. In dem jungfräulichen, weil noch von keinem Menschen bebauten Erdboden sieht er einen Hinweis auf den Schoß jener Jungfrau, aus der ohne Zutun des Mannes Christus geboren ist.⁴⁾ Den Schriftbericht von der singulären

¹⁾ Nur an zwei Stellen (de cons. evv. I, c. 26, n. 41, und de civ. Dei XVIII, c. 46) fanden wir Is. 7, 14 verwandt, und zwar an erster Stelle, um Christi Zugehörigkeit zum israelitischen Volk darzutun, während in de civ. Dei das Isaiaswort 7, 14 die Tatsache der Menschwerdung Christi aus Maria der Jungfrau bezeugt.

²⁾ Augustini opera post Lovaniensium theologorum recensionem castigata . . . opera et studio monachorum Ordinis Sancti Benedicti e congregatione Sancti Mauri, Paris 1689, tom. V, 899. — Das Schriftwort *Femina circumdabit virum* (Jerem. 31, 22) soll nach Allioli-Arndt „Die hl. Schrift des N. u. N. Testaments,“ Regensburg 1900, II, 736 Anm. 36 auch Augustinus auf die *Virginitas Mariae in concipiendo* beziehen. Eine derartige Bezugnahme vermochten wir jedoch nicht aufzufinden. Schäfer hatte dieselbe Stelle in der 1. Auflage seiner Schrift: „Die Gottesmutter in der hl. Schrift“ ebenfalls von Augustinus in diesem Sinne deuten lassen (a. a. O. 55). In der 2. Auflage stellt Schäfer diese Mitteilung dahin richtig, daß dies in einer dem hl. Augustinus unzutreffend zugeschriebenen Rede (sermo 119 in app.) geschehe. N. a. O. 54 f.

³⁾ Quaesit. in Heptateuch. II, qu. 73: *quamquam et in vetere novum lateat et in novo vetus pateat.*

⁴⁾ De Genesi c. Manich. II, c. 24, n. 37.

Schöpfung Evas aus dem Manne nullo interveniente concubitu nehmen die Gläubigen ebenso als Wahrheit hin, wie die Schöpfung Christi aus einer Frau nullo interveniente concubitu. „Den Ungläubigen ist beides unglaublich; warum aber sollte den Gläubigen nicht glaubhaft erscheinen, daß es zur Eigentümlichkeit der Sache gehört, was an Christus geschehen, hingegen nur zur figurlichen Bezeichnung, was von Eva geschrieben ist?“¹⁾ Das bei Daniel berichtete Traumgesicht Nabuchodonosors von dem Stein, der ohne Zutun von Menschenhänden von dem Berge sich losriß und eine mächtige Bildsäule zertrümmerte, enthält nach Augustinus zweifellos eine Beziehung zu dem Empfängniswunder.²⁾ Eine bei unserem Kirchenlehrer sehr beliebte Analogie, die auch auf die Jungfräulichkeit Marias vor der Geburt Bezug nimmt, ist das „neue Grab des Herrn“, in das noch niemand vor ihm gelegt war.³⁾ Abschließend sei noch eines hierher gehörigen biblischen Bildes gedacht, welches der Bischof von Hippo gleichfalls bei Erörterung des Empfängniswunders häufig verwendet: Der reine Schoß Marias ist das geheimnisvolle Brautgemach des Messias.⁴⁾

Das Kind Jesu ist seinem menschlichen Wesen nach auf wunderbare, übernatürliche Weise in das Menschengeschlecht eingegliedert worden. Dies betont der hl. Lehrer hauptsächlich unter Berufung auf die Kindheitsgeschichte bei Matthäus und Lukas gegenüber Faustus.⁵⁾ In einer Osterpredigt führt Augustinus diesen Gedanken des näheren also aus: Jesus Christus ward geboren und ist gestorben. Aber auf welchem Weg ist er geboren worden? Er kam auf diese Erde, aber nicht auf demselben Wege wie wir. Vom

¹⁾ De Genesi ad litt. IX, c. 16, n. 30.

²⁾ In Jo. evang. tract. 9, n. 15: Lapis de monte praesciditur; ipse est lapis, quem reprobaverunt aedificantes et factus est caput anguli. De quo monte praesciditur nisi de regno Judaeorum, unde Dominus noster Jesus Christus secundum carnem natus est. Et praesciditur sine manibus, sine opere humano, quia sine amplexu maritali a virgine exortus est.

³⁾ De fide et symb., c. 5, n. 11. De trinit. IV, c. 5, n. 9. In Jo. evang. tract. 28, n. 3; 120, n. 5.

⁴⁾ Enarr. in Ps. 18 sermo II, n. 6. Enarr. in Ps. 44, n. 3. Sermo 126, c. 5, n. 6; 291, n. 6. In Jo. evang. tract. 8, n. 4. In Jo. epist. ad Parthos, tract. 1, n. 2. Confess. IV, c. 12, n. 19.

⁵⁾ c. Faustum XXIII, c. 8 ff.

Himmel kam er nämlich, vom Vater. Und doch war er sterblich geboren. Er ist geboren vom Heiligen Geist aus Maria der Jungfrau. Werden auch wir so geboren von Adam und Eva? Wir werden geboren durch fleischliche Begierde, jener aber nicht. Denn Maria war Jungfrau, ohne Umarmung eines Mannes, ohne Glut der Begierde; gerade weil sie jene Glut nicht verspürte, ward ihr gesagt: „Der Heilige Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Allerhöchsten wird dich überschatten“. Die Jungfrau pflog also keinen Geschlechtsverkehr und empfing, aber sie glaubte und empfing.“¹⁾ Eingehender noch spricht er sich an anderer Stelle über die Aufklärung Marias durch den Verkündigungsengel aus: „Der Heilige Geist wird über dich kommen und die Kraft des Allerhöchsten wird dich überschatten, d. h. dir Schatten machen: darum wird das Heilige, das aus dir geboren werden wird, Sohn Gottes genannt werden. Unter jenem Schatten ist zu verstehen die Schutzwehr gegen die Glut der sinnlichen Begierden: unde illa virgo Christum non carnaliter concupiscendo, sed spiritualiter credendo concepit.“²⁾

In der einzigen systematischen Darstellung des katholischen Dogmas, die wir aus der Feder des hl. Augustinus besitzen, in dem Enchiridion ad Laurentium folgert derselbe die Virginität Marias vor der Geburt speziell in der Empfängnis ihres göttlichen Sohnes klar und bestimmt aus Gabriels Antwort auf die Frage Marias nach dem Wie ihres Mutterwerdens: „Der Heilige Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Allerhöchsten wird dich überschatten, und daher wird auch das Heilige, das aus dir wird

¹⁾ Sermo 233, c. 3, n. 4; Enarr. in Ps. 50, n. 10, und Enarr. in Ps. 67, n. 21. Sermo 153, 11, n. 14: Venit ad sanandos de Virgine Salvator Quia ad te, non qua venisti, venit. Non enim ille de concupiscentia maris et feminae, non de illo vinculo concupiscentiae. Spiritus, inquit sanctus superveniet in te. Dictum est hoc virgini, dictum est fide ferventi, non concupiscentia carnis aestuanti: Spiritus sanctus, superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi. Quae tale obumbraculum haberet, quando ardore libidinis aestuaret. Quia ergo non qua venisti ad te venit, liberat te. Ähnliche Gedanken spricht Augustinus aus: de cons. evv. II, c. 1, n. 3; de nupt. et concup. I, c. 11, n. 12. — Ueber die Interpretation des Terminus obumbrare siehe Näheres bei Bardenhewer: Verkündigung, 138 ff.

²⁾ Enarr. in Ps. 67, n. 21.

geboren werden, Sohn Gottes genannt werden,"¹⁾ sowie aus dem Bescheid an Joseph:²⁾ „Fürchte dich nicht, Maria, dein Weib, zu dir zu nehmen, denn was in ihr geboren, ist vom Heiligen Geiste.“³⁾

In der populär gehaltenen Schrift *de agone christiano* erklärt der Kirchenlehrer mit klaren Worten, daß der Glaube an die jungfräuliche Empfängnis Christi in Maria auf dem Bericht des Evangeliums beruhe.⁴⁾

Mit den Worten: „Siehe, ich bin die Magd des Herrn, mir geschehe nach deinem Worte,“ erklärt Maria ihre Einwilligung in den Vollzug der Engelsbotschaft. Augustinus gibt eine Paraphrase dieser Worte, indem er die Jungfrau in markanten Zügen das Empfängniswunder zeichnen läßt: „Es geschehe, spricht Maria. Der ohne männlichen Samen in der Jungfrau Empfangene möge geboren werden vom Heiligen Geiste und einer unverheirateten Frau. Das Heilige, das geboren werden wird von menschlicher Mutter ohne menschlichen Vater, möge Sohn Gottes heißen; denn wer von Gott als Vater ohne eine Mutter geboren wurde, mußte in wunderbarer Weise Menschensohn werden.“⁵⁾

Auch der Anfang der lufanischen Genealogie des Herrn⁶⁾ dient Augustinus dazu, die Jungfräulichkeit Marias vor der Geburt zu dokumentieren: „Es wurde Christus für den Sohn Josephs gehalten, gleichsam als ob er überhaupt von ihm gezeugt sei, aber das war nur die Annahme jener, denen Marias Jungfräulichkeit verborgen war.“⁷⁾

Im Dienste desselben Nachweises stehen alle jene Stellen, in welchen Augustinus die Putativvaterschaft Josephs betont.⁸⁾ Noch mehr! für ihn ist Joseph weit entfernt, der Zerstörer der

¹⁾ Lf. 1, 35. — ²⁾ Mt. 1, 20.

³⁾ *Enchiridion*, c. 14, n. 11, pag. 49.

⁴⁾ *De agone christi*, c. 22, n. 24.

⁵⁾ *Sermo* 215, n. 4.

⁶⁾ Lc. 3, 23. *Jesus erat incipiens quasi annorum triginta, ut putabatur, filius Joseph.*

⁷⁾ *De cons. evv.* II, c. 1, n. 3.

⁸⁾ *Sermo* 51, c. 10, n. 16. c. *Faustum* XXIII, c. 8 u. 9. *De cons. evv.* II, c. 1 u. 2, n. 1 ff.

Jungfräulichkeit Marias zu sein, er ist vielmehr ein Kronzeuge derselben.¹⁾

Einen Hinweis auf die jungfräuliche Empfängnis Christi in Maria sah der Kirchenlehrer auch in dem Weib der Apokalypse, welches in der Wüste gebar.²⁾

Bereits vor Augustinus lassen sich bei verschiedenen Vätern Versuche nachweisen, eine möglichst eingehende und allseitige Motivierung des geheimnisvollen Vorgangs, wie ihn das Empfängniswunder darstellt, zu geben. Aufsätze in dieser Hinsicht finden wir bei Justinus, Irenäus, Tertullian u. a. Folgte auch Augustinus hier den Spuren der großen Lehrer der Vorzeit, so zeigen doch Inhalt wie Form dieser Kongruenzgründe in keiner Weise slavische Abhängigkeit. Vielmehr vermittelt eine nähere Beschäftigung mit diesen Fragen die Gewißheit, daß Augustinus gegenüber früheren Vätern manche Beweismomente viel schärfer und entschiedener betont und dadurch die wissenschaftliche Einsicht in das Empfängniswunder bedeutend vertieft hat. Die Motivierung, welche er der Jungfräulichkeit Marias vor der Geburt leiht, nimmt ihre einzelnen Beweismomente teils von der Person Christi und seinem Lebenswerk, teils von der Person Marias selber her.

Der große, wunderbare Christus mußte auch wunderbar geboren werden; die wunderbare Geburt ist nur eine Begleiterscheinung seines wunderbaren Wesens; also rechtfertigt Augustinus den Platonikern gegenüber die übernatürliche Empfängnis Christi.³⁾ Jungfräulichkeit allein konnte jenen schicklich gebären, der in seiner Geburt einen Gleichen, einen Genossen nicht haben konnte.⁴⁾

Von einer Jungfrau geboren zu werden, lag auch einzig in der Absicht des menschwerdenden Logos: „Er suchte auf Erden nur eine Mutter, weil er den Vater schon im Himmel hatte.“⁵⁾

¹⁾ Sermo 225, c. 2, n. 2. — ²⁾ Enarr. in Ps. 142, n. 3.

³⁾ De civ. Dei X, c. 29, n. 2. Sermo 184, c. 1, n. 1: Cuius (Christi scil.) opus apud Patrem manentis mundi universus, huius opus et ad nos venientis Virginis partus. Dedit quippe indicium maiestatis eius virgo mater, quam virgo ante conceptum . . .

⁴⁾ De virginit., c. 5, n. 5.

⁵⁾ In Jo. evang. tract. 2, n. 15.

„Einzig für den eingeborenen Gottessohn war es angemessen, auf jene ganz einzige Weise durch jungfräuliche Empfängnis zum Menschensohn zu werden.“ ¹⁾

Der göttliche Plan zur Erhebung des gefallenem Menschengeschlechts sah eine Menschwerdung des Logos vor. Konnte aber der Ewige bei Verwirklichung dieses Vorhabens jenen Weg gehen, auf welchem die Menschen insgesamt in dieses Leben eintreten? Die Gedankenreihe des hl. Augustinus in der Erörterung dieses Problems lautet also: Alle Nachkommen Adams treten sündenbeladen ins Dasein. Die Ueberleitung der Sünde des Stammvaters auf seine Nachkommen geschieht durch den Generationsakt. Witherin war dieser Weg für den göttlichen Logos bei seiner Menschwerdung durchaus inkongruent; er mußte sündenlos sein bei seinem Eintritt in dieses Leben. Nicht als ob bei ihm die Gottheit in Fleisch verwandelt worden wäre; die Gottheit hat vielmehr die vollkommene menschliche Natur angenommen, aber diese Natur war von aller Verbindung mit der Sünde in jeder Weise frei. Eine solche Natur wird aber nicht geboren auf dem gewöhnlichen Wege der Vermischung beider Geschlechter, sondern mußte von einer Jungfrau geboren werden. ²⁾

Diese Auffassung ist in ihrer ganzen Konsequenz klar und bestimmt erstmals von Augustinus ausgeprägt worden. Ein unter dem Namen Justinus stehendes Fragment scheint schon darauf hinzuweisen, daß die geschlechtliche Zeugung nicht derart frei von Makel sei, daß sie für die Menschwerdung des Gottessohnes angezeigt

¹⁾ Sermo 191, c. 3, n. 4 coll. Sermo 186, c. 1, n. 1.

²⁾ Enchiridion, c. 13, n. 10, pag. 43 sq.: Quis enim hoc solum congruentibus explicet verbis, quod Verbum caro factum est . . . ut crederemus in Dei Patris omnipotentis unicum Filium natum de Spiritu sancto et Maria virgine? Ita quippe Verbum caro factum est a divinitate carne suscepta non in carnem divinitate mutata. Carnem porro hic hominem debemus accipere, a parte totum significante locutione. . . . Nam nihil naturae humanae in illa susceptione fas est dicere defuisse; sed naturae ab omni peccati nexu omni modo liberae: non qualis de utroque sexu nascitur per concupiscentiam carnis cum obligatione delicti cuius reatus regeneratione diluitur, sed qualem de virgine nasci oportebat, quem fides matris non libido conceperat.

gewesen wäre.¹⁾ Tertullian spricht sich schon präziser aus: Der gewöhnliche Weg des Eintritts in das Leben ist so beschaffen, daß man sich seiner schämt, ihn verhüllt; er war nicht passend für den menschenwerdenden Gottessohn.²⁾ Doch am entschiedensten legt Augustinus die Inkongruenz der gewöhnlichen Art der Empfängnis eines Menschen für den Logos dar und zeigt immer wieder auf den Kausalzusammenhang zwischen Christi jungfräulicher Empfängnis und dessen Sündenlosigkeit hin. Nur eine oder die andere Sentenz aus den gerade in diesem Punkt bei Augustinus so reichlich fließenden Quellen möge diese Gedanken illustrieren. „Einzig ohne Sünde ist der geboren, den ohne männliche Umarmung die Jungfrau empfieng.“³⁾ Bei dieser Empfängnis Christi in der Jungfrau waltete keine fleischliche Lust, in welcher gezeugt und empfangen werden alle jene, welche die Erbschuld sich zuziehen; vielmehr war bei ihr diese Lust völlig fern, „nicht durch Beischlaf ward befruchtet die Jungfräulichkeit, damit jenes, was geboren ward aus der Nachkommenschaft des ersten Menschen, durchaus nur den Ursprung des Geschlechtes, nicht auch die Schuld von dort nähme.“⁴⁾ „Wir wissen, daß durch die Taufe Christi (d. h. die von Christus eingesetzte Taufe) Sünden getilgt werden. . . . Was tilgt die Taufe, was tilgt jene Gnade? Es wird getilgt »der Ableger der Sünde«. Wenn jenes Kind zu dir sprechen könnte und wenn es schon Davids Einsicht hätte, würde es dir antworten: »Was hast du acht auf mich, ein Kind? Du siehst nicht meine Missetat, aber ich bin in Ungerechtigkeit empfangen, und in Sünde hat meine Mutter mich in ihrem Schoß genährt.« Frei von diesem Band fleischlicher Begierde ist Christus geboren ohne Mann aus der Jungfrau, die empfieng vom Hl. Geist. Nicht kann man ihn bezeichnen »empfangen in Ungerechtigkeit«; nicht darf man von ihm sagen: »in Sünden hat ihn ernährt im Schoße seine Mutter,« welcher gesagt ward, »der Hl. Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Allerhöchsten

¹⁾ Vgl. Harnack: Dogmengeschichte.² III, 209, Anm. 2. — Schwane, Dogmengeschichte. I. Band: Vornicänische Zeit.² Freiburg 1892, 234. — Derselbe: Dogmengeschichte. 2. Band: Die patristische Zeit.² Freiburg 1895, 303.

²⁾ De carne Christi, c. 17. Migne PP. lat. II, 781.

³⁾ De pecc. merit. et remiss. I, c. 29, n. 57.

⁴⁾ De trinit. XIII, c. 18, n. 23. In Jo. evang., tract. 30, n. 7.

wird dich überschatten. . . .« Durch einen Menschen, sagt der Apostel, trat die Sünde in diese Welt und durch die Sünde der Tod, und so ist er auf alle Menschen übergegangen, weil in ihm alle gesündigt haben. Bestimmt lautet die Sentenz: In Adam — sagt der Apostel — haben alle gesündigt. Einzig konnte der als Kind unschuldig sein, der nicht geboren de opere Adam.“¹⁾

Gegen Pelagianer und Cälestianer, die ihn wegen dieser Anschauung schmähten, verteidigt sich Augustinus durch Berufung auf Ambrosius, der ebenfalls Christi sündelosen Eintritt in dieses Leben aus dem Umstand folgert, daß seine Empfängnis ohne geschlechtlichen Verkehr erfolgt sei, daß ferner jeder Mensch, der durch geschlechtliche Vermischung empfangen worden, mit der Erbschuld beladen sei. Er führt dann eine einschlägige Sentenz aus des Ambrosius' nunmehr verlorenem Kommentar zu Isaias an, betont, daß er in derselben Frage mit derselben Sentenz den katholischen Glauben verteidige und weist den Gegnern den Kontrast zwischen ihrer und des Pelagius Stellung in dieser Frage nach, da doch jener die Zuverlässigkeit und das durchaus richtige Verständnis des Schriftsinnes seitens des mailändischen Bischofs vorbehaltlos anerkannt habe.²⁾

Zur Erklärung der Angemessenheit der übernatürlichen Empfängnis Christi in Maria führt Augustinus weiter das paulinische Wort an: „Was dem Gesetz unmöglich war deshalb, weil es durch das Fleisch geschwächt ward, das hat Gott bewirkt, indem er seinen Sohn in der Ähnlichkeit des Fleisches der Sünde sandte und wegen der Sünde die Sünde im Fleisch verdammt.“³⁾ Zwei Leitsätze beherrschen die diesbezüglichen Ausführungen des hl. Lehrers:

1. Christi Fleisch ist nicht *caro peccati*, sondern nur *caro carni peccati similis*, und dies deshalb, weil er nicht auf dem

¹⁾ Enarr. in Ps. 50 n. 10. — Sermo 151. c. 6, n. 5. — Sermo 287, c. 3, n. 4. — Enchiridion c. 13, n. 10, pag. 43 sq.; c. 16, n. 13, pag. 54. — De trinit. XIII, c. 18, n. 23. — De nupt. et concup. I, c. 11 u. 12, n. 12 u. 13.

²⁾ De nupt. et concup. II, c. 5, n. 14 u. 15. — In gleicher Sache be-
ruft sich Augustinus auf Irenäus, vgl. c. Julian. I, c. 3, n. 5.

³⁾ ad Rom. 8, 3.

gewöhnlichen Wege geschlechtlicher Zeugung ins Leben trat.¹⁾

2. Christi erlösende Tätigkeit, die sich als Wiedergeburt des Menschen darstellt, hat ihr Prototyp in der jungfräulichen Geburt des Heilandes.

Ähnlich wie Irenäus²⁾ und Tertullian³⁾ hat auch Augustin die übernatürliche Empfängnis Christi in der Jungfrau mit Bezug auf die Erlösung der Menschheit als die angemessenste Weise der Eingliederung Christi in das Menschengeschlecht betrachtet.⁴⁾ Zwar lag in der *similitudo carnis peccati* mit der Zweckbestimmung *ut de peccato peccatum damnet* dieser Gedanke bereits eingeschlossen. Aber auch unverhüllt hat der hl. Kirchenlehrer die jungfräuliche Empfängnis zu diesem Zweck der Menschwerdung in Beziehung gesetzt. „Alle kommen aus jener Fortpflanzung und jenem Geschlecht, das David beklagt: »In Ungerechtigkeit bin ich empfangen, und in Sünden hat meine Mutter in ihrem Schoße mich genährt.« Einer trat auf andere Weise in dieses Leben ein, Christus, den die Jungfrau empfing, die Jungfrau gebär. Siehe also das Lamm Gottes . . . nur Fleisch nahm er (Christus) von Adam, nicht die Sünde. Weil er nicht aus unserer Masse die Sünde annahm, ist er es, welcher hinwegnimmt unsere Sünde.“⁵⁾ Für

¹⁾ Vgl. c. Faustum XIV, c. 5: *Misit, inquit (apostolus), Deus Filium suum in similitudinem carnis peccati, ut de peccato damnet peccatum in carne. Non erat ergo illa caro peccati, quia non de traduce mortalitatis in Mariam per masculum venerat: sed tamen, quia de peccato est mors, illa autem caro quamvis ex virgine, tamen mortalis fuit; eo ipso, quo mortalis erat, similitudinem habebat carnis peccati.* — Diese Betonung der *similitudo carnis peccati* Christi und ihr Bedingthein durch die jungfräuliche Empfängnis der Menschheit Christi in Maria findet sich bei Augustinus sehr häufig; vgl. u. a. sermo 69, c. 3, n. 4; de div. quaest. 83, qu. 66, n. 6; Enarr. in Ps. 142, n. 8; Epistola 164, c. 7, n. 19 u. 187, c. 9, n. 31; de trinit. XIII, c. 18, n. 23; c. Julian. V, c. 15, n. 52; c. Julian. VI, c. 19, n. 62; opus imp. c. Julian. VI, c. 22; de pecc. merit. et remiss. II, c. 24, n. 38.

²⁾ Adv. haeres. III, c. 19, n. 2. Migne PP. gr. VII, 940. — Adv. haeres. III, c. 22, n. 2. Migne PP. gr. VII, 956.

³⁾ De carne Christi c. 17. Migne PP. lat. II, 781.

⁴⁾ De trinit. XIII, c. 18, n. 23.

⁵⁾ In Jo. evang. tract. 4, n. 10.

die Krankheit der in der Sünde geborenen Adamskinder gibt es nur einen Helfer, ein wirkungskräftiges Heilmittel, der jungfräulich empfangene und darum sündlose Christus.¹⁾ Nicht nur rein von Sünde war sein Fleisch, es besaß auch die Kraft, reinigend zu wirken.²⁾ Das war ja seiner Menschwerdung Ziel, den Menschen zu befreien aus den Banden der Sünde und dessen Wiedergeburt zu vollziehen.³⁾ Dieser Wiedergeburt geheimnisvolles Vorbild war aber das Empfängniswunder. „Es mußte unser Haupt durch ein auffallendes Wunder dem Fleische nach von einer Jungfrau geboren werden, wodurch es andeutete, daß seine Glieder von der Jungfrau-Kirche dem Geiste nach geboren werden sollten.“⁴⁾ Am markantesten offenbart sich Mariens hohe Würde zweifellos in der Tatsache, daß sie ohne Verletzung ihrer Jungfräulichkeit Mutter wurde.⁵⁾ In dieser Hinsicht hat die *virgo-mater* nicht ihresgleichen unter ihren Geschlechtsgenossinnen.⁶⁾ Dieser Vorzug Marias, Mutter zu werden ohne Zutun eines Mannes, war aber gefordert durch ihre Stellung im Erlösungsplan: „*Sola nostro vulnere medicinam parere potuit, quae non ex peccati vulnere germen piae prolis emisit.*“⁷⁾

Die Tatsächlichkeit der jungfräulichen Empfängnis Christi in Maria stand für Augustinus über allem Zweifel. Dieser Ueberzeugung ließ er nicht nur in direkter Bezeugung Ausdruck, er umschrieb auch den geheimnisvollen Vorgang mit ausgesprochener Vorliebe durch verschiedene, ebenso geistvolle wie tiefschöne Redewendungen, die alle sich in den einen Satz zusammenfassen lassen: Maria hat ihren göttlichen Sohn auf außergewöhnliche Weise empfangen; nicht die sinnliche Begierde, sondern der Glaube war bei ihr das Medium der

¹⁾ De trinit. XIII, c. 18, n. 23. — Sermo 69, c. 3, n. 4.

²⁾ Epistola 187, c. 9, n. 31. — Enarr. in Ps. 142, n. 8.

³⁾ c. Julian. VI, c. 19, n. 62. — In Jo. evang. tract. 2, n. 15.

⁴⁾ De virginit. c. 6, n. 6.

⁵⁾ Sermo 184, c. 1, n. 1, a viro praegnans inventa non facta felicius atque mirabilior fecunditate addita integritate non perdita.

⁶⁾ De virginit. c. 6, n. 6. Illa una femina (scil. Maria) non solum spiritu, sed etiam corpore et mater est et virgo.

⁷⁾ De pecc. merit. et remiss. I, c. 29, n. 57.

Empfängnis¹⁾, ein Gedanke, dem wir bereits bei Justin²⁾, Irenäus³⁾, Tertullian⁴⁾ begegnen und der wurzelhaft enthalten ist in den Worten Elisabeths: „Selig, die du geglaubt hast, daß in Erfüllung gehen wird, was dir von dem Herrn gesagt ward.“⁵⁾

Augustins wissenschaftliche Betrachtung und Versenkung in das Empfängniswunder führte ihn auch zur Erörterung der Möglichkeit des unerhörten Geschehnisses. Seine Beweismethode ist hierbei apriorisch. Er führt anerkannte Tatsachen gleicher Art an, die teils den historischen Büchern des Alten Testaments, teils der Naturgeschichte entnommen sind, und baut auf diesem Fundament seine Argumentation für die Virginität Marias vor der Geburt auf. In Sermo 126 räumt Augustin den unbegreiflichen, weil wunderbaren Charakter des Vorganges durchaus ein. Aber das bietet noch keinen Grund, denselben als unmöglich zu bezeichnen.⁶⁾ Die Annahme, daß eine Frau aus dem Manne fern von allem Geschlechtsverkehr gebildet ward, hat die gleiche Sicherheitsgewähr als die Geburt eines Mannes aus einer Jungfrau;⁷⁾ die Geburt Christi aus der Jungfrau ohne Zutun des Mannes hat eine Parallele im Naturreich, die Fortpflanzung der Bienen, die keinen Geschlechtsverkehr kennen.⁸⁾ Die Möglichkeit des Empfängniswunders wird auch erklärend beleuchtet durch die oben angeführten Analogien des Kirchenlehrers von der Bildung des ersten Menschen aus dem jungfräulichen Boden der Erde und von dem Stein, der ohne Zutun von Menschenhand sich löst von dem Berge.⁹⁾

Augustins Beweisführung gilt vornehmlich, ja ausschließlich

¹⁾ Vgl. oben S. 55. — Sermo 343, n. 3: *Seminatorem fidei fide conceperat, Deum in suum corpus assumpserat, qui eius corpus violari non permiserat.*

²⁾ *Dialog. cum Tryph.* 100 Migne PP. gr. VI, 709.

³⁾ *Adv. haer.* III, c. 22, n. 4. Migne PP. gr. VII, 959.

⁴⁾ *De carne Christi* c. 17, Migne PP. lat. II, 782.

⁵⁾ *Ev.* I, 45.

⁶⁾ Sermo 126, c. 4, n. 5; vgl. Sermo 126, c. 5, n. 6; Sermo 190, c. 2, n. 2.

⁷⁾ *De Genesi ad litt.* IX, c. 16, n. 30.

⁸⁾ *De bono conjug.* c. 2, n. 2.

⁹⁾ Vgl. oben S. 58 f.

bereits Gläubigen; damit war die vorwiegende Beziehung auf biblische Tatsachen nahe gelegt. Nur das naturgeschichtliche Beispiel von der Fortpflanzung der Bienen ist ein direkter Appell an die Ungläubigen. Weitere Beispiele aus der Naturgeschichte oder gar Parallelen aus der heidnischen Mythologie, welche uns bei voraugustinischen Vätern und Kirchenschriftstellern bei Erörterung der vorliegenden Frage so häufig begegnen,¹⁾ sucht man in den echten Schriften des Bischofs von Hippo vergebens.²⁾ Verschiedene Umstände mögen dabei zur Erklärung in Betracht kommen; einmal ward das Empfängniswunder in jener Zeit nicht mehr in in dem Maße befehdet, wie in den vorausgehenden Jahrhunderten; die Apologie dieser kirchlichen Wahrheit seitens der voraugustinischen Väter und Kirchenschriftsteller zeigte sichtbaren Erfolg; anderseits hielt vor Augustins kritischer Prüfung gewiß manche Motivierung, die man ehemals für das Empfängniswunder ins Feld geführt, nicht stand. Sein feiner Takt endlich mochte ihn bewahren, das zarte Mysterium der Christusreligion mit den phantastischen Problemen heidnischer Mythologie in Verbindung zu bringen.

Aus den angeführten biblischen Tatsachen argumentiert Augustinus im Sinne des Bibelwortes: „Bei Gott ist kein Ding unmöglich,“³⁾ ohne dabei jedoch auf eine philosophische Durchdringung des wunderbaren Faktums zu verzichten.

¹⁾ Vgl. Lehner a. a. O. 14, 18 usw. Usener, Die Perle. Aus der Geschichte eines Bildes. (Theolog. Abhandlungen. Karl v. Weizsäcker zu seinem 70. Geburtstage gewidmet.) Freiburg 1892, 203—213. Derselbe: Religionsgeschichtliche Untersuchungen. 1. Teil. Das Weihnachtsfest, Bonn 1899, 70 ff.

²⁾ In einer pseudoaugustinischen Rede (Sermo 245 in app.) wird den jüdischen Gegnern des Empfängniswunders dessen Möglichkeit durch den Hinweis auf den grünen Stab Aarons (Num. 17, 6—8) und die sprechende Eselin (Num. 22, 28) dargetan. Dem Einwand der Manichäer: Si Christus caro erat, virgo esse non potuit (Maria); si virgo peperit, phantasma fuit (Christus) hält an der genannten Stelle Pseudo-Augustinus eine physikalische Erscheinung entgegen: Der Sonnenstrahl dringt durch die Fensterscheibe und durchbohrt ihre Dichte mit unempfindbarer Zartheit und erscheint als derselbe innen und draußen. Er verletzt also nicht beim Eintritt und zertrümmert nicht beim Austritt, denn bei seinem Eintritt und Austritt bleibt die Scheibe unverfehrt. Der Sonnenstrahl bricht also nicht die Fensterscheibe: Der Eintritt oder Austritt der Gottheit aber hätte die Reinheit der Jungfrau verletzen können?

³⁾ Lf. 1, 38.

Unser Staunen über jenes Geschehnis ist darauf zurückzuführen, daß wir dessen Ursache und dessen vernünftigen Grund nicht kennen. Diese beiden Momente gehen aber der Tatsache der Empfängnis Christi in Maria nicht ab, sie sind vorhanden, nur unserem Erkennen sind sie verschlossen. Augustinus erklärt somit das Empfängniswunder durch seine Ideenlehre.

Letzter Erklärungsgrund der wunderbaren Empfängnis des Logos in Maria ist für ihn die Kraft des hierbei wirkenden göttlichen Prinzips. Eingehend spricht er sich darüber in einem Brief an Volusianus¹⁾ aus: Nicht in der körperlichen Ausdehnung zeigt sich die Größe Gottes, sondern in seiner Kraft. Diese These erläutert Augustinus an Beispielen aus dem Pflanzen- und Tierreiche wie auch an dem Organismus des Menschen, um dann wörtlich weiterzufahren. „Diese Wunderkraft des Höchsten hat den Schoß der Jungfrau nicht durch ein von außen kommendes Prinzip, sondern selber für die Niederkunft befruchtet. Sie selber hat eine vernünftige Seele und vermittelt deren auch einen menschlichen Leib für sich zurecht gemacht. . . . Fragt man hier nach der Ursache, so hört es auf, wunderbar zu sein; verlangt man ein Beispiel, so hört es auf, einzig in seiner Art zu sein. Geben wir doch zu, daß Gott etwas vermag, was wir nicht erforschen zu können gestehen müssen. In solchen Dingen ist der ganze Grund des Geschehnisses die Macht dessen, der es tut.“²⁾

Die Menschwerdung mit all ihren Begleiterscheinungen, inbegriffen das Empfängniswunder, war aber nicht Sache der Notwendigkeit, sondern ein Zeichen der Macht.³⁾ Bewunderung verdient die Allmacht, welche in dem Empfängniswunder sich offenbart. Höhere Bewunderung aber ist der barmherzigen Herablassung zu zollen, welche darin sich kundgibt, daß derjenige, welcher so geboren werden konnte, auch geboren werden wollte.⁴⁾

¹⁾ Ueber dessen Persönlichkeit siehe Näheres bei Wolfsgruber a. a. O. 750.

²⁾ Epistola 137, c. 2, n. 8. — Den gleichen Gedanken bringen in demselben Briefe (c. 3, n. 10) die Worte zum Ausdruck: „Ille sibi hominem sine semine operatus est, qui in rerum natura sine seminibus operatur et semina.“ Zu den Worten Augustinus: „Si ratio quaeritur, non erit mirabile, si exemplum poscitur, non erit singulare“ vgl. unsere Ausführungen unten S. 86 ff.

³⁾ In Jo. evang. tract. 37, n. 9. — De civ. Dei XVIII, c. 46.

⁴⁾ Sermo 192, c. 1, n. 1.

Nach der Anschauung Augustinus' wohnt dem Mysterium der jungfräulichen Empfängnis Christi in Maria auch ein lehrhaftes Moment inne. Unter diesem Gesichtswinkel behandelt er diese Wahrheit mit Vorliebe in seinen Predigten; er schildert das Empfängniswunder als Ansporn zur Pflege jungfräulichen Lebens seitens der Jugend beiderlei Geschlechtes,¹⁾ stellt sie den Verheiratheten als Norm hin für die rechte Wertschätzung von Ehe und Jungfräulichkeit,²⁾ feiert sie als Vorbild der Tätigkeit der Kirche,³⁾ als Jungbrunnen des Glaubenslebens für alle.⁴⁾

Das Empfängniswunder ist Gegenstand des christlichen Glaubens;⁵⁾ was immer die Gegner auch vorbringen mögen, vermag die Ueberzeugung der Christen in diesem Punkte nicht zu erschüttern, noch zu schwächen.⁶⁾ Denn es zählt diese kirchliche Wahrheit zum Bestand der evangelischen Predigt in Vergangenheit und Gegenwart.⁷⁾ Die Gläubigen nehmen diese Wahrheit voll Vertrauen hin, weil sie im Evangelium geschrieben steht, und das Evangelium die Wahrheit enthält.⁸⁾ Die Feinde der Kirche hingegen sträuben sich in ihrer Verblendung, eine Lehre gläubig anzuerkennen, welche bereits in der ganzen Welt geglaubt wird, und suchen andere mit Zweifeln an der Wahrheit derselben zu erfüllen.⁹⁾ Kein wahrer Christ zweifelt aber an der Tatsächlichkeit des geheimnisvollen Vorgangs.¹⁰⁾ Denn der Glaube an das Empfängniswunder zählt zu jenen Wahrheiten, welche jeder Gläubige hinnehmen muß, der Anspruch erhebt, ein Glied der Kirche zu sein. Augustinus läßt in dieser Hinsicht keine Unsicherheit der Meinungen bestehen. „Wir haben keine Kenntnis von den Gesichtszügen Marias, aus welcher Christus . . . wunderbar geboren ward. . . . Wir glauben an

¹⁾ Sermo 184, c. 2, n. 2. — Sermo 191, c. 2, n. 3 sqq. — De virginit. c. 4, n. 4.

²⁾ Sermo 188, c. 3, n. 4.

³⁾ Sermo 188, c. 3, n. 4. — Sermo 195, n. 2.

⁴⁾ Sermo 184, c. 1 u. 2, n. 1 u. 2.

⁵⁾ De Genesi ad litt. IX, c. 16, n. 30.

⁶⁾ De fide et symb., c. 4, n. 8, 9 u. 10.

⁷⁾ Sermo 51, c. 11, n. 18.

⁸⁾ c. Faustum XXVI, c. 7. — De agone christ., c. 22, n. 24.

⁹⁾ Sermo 51, c. 3, n. 4.

¹⁰⁾ De Genesi ad litt. X, c. 18, n. 32.

den Herrn Jesum Christum, der geboren ward aus einer Jungfrau, die Maria hieß. Was aber Ursprung, Geborenwerden, Eigenname ist, glauben wir nicht, sondern das wissen wir. Ob aber Maria jene Züge trug, welche unserem Geiste vorschweben, wenn wir über derartiges reden, wissen wir in keiner Weise, noch glauben wir es. Darum kann in dieser Sache einer unbeschadet seiner Rechtgläubigkeit sagen: Vielleicht trug sie solche Züge, vielleicht nicht. Niemand aber kann den christlichen Glauben haben und doch sagen: Vielleicht ist Christus von einer Jungfrau geboren.¹⁾

Die Lehre von der jungfräulichen Empfängnis Christi in Maria bildete zu Augustins Zeit einen integrierenden Bestandteil jenes kurzen Formulars, dessen sich die Täuflinge bei Ablegung des Glaubensbekenntnisses bedienten.²⁾ Die Pflicht der gläubigen Annahme des Empfängniswunders pflegte der große Bischof mit Vorliebe auch dadurch zu betonen, daß er die zeitliche Geburt Christi aus Maria unter dem Gesichtspunkte ihres wunderbaren, jede menschliche Fassungskraft übersteigenden und darum nur inadäquat zu beschreibenden Charakters auf gleiche Stufe stellte mit der ewigen Geburt des Logos aus dem Vater.³⁾ Am Abend seines Lebens ermahnte der hl. Lehrer die ihm anvertraute Herde zu treuem, unentwegtem Festhalten an der Lehre von Marias Jungfräulichkeit vor der Geburt ihres göttlichen Kindes: „Das haltet unerschütterlich und beharrlich fest, wenn ihr Katholiken bleiben wollt, daß Gott Vater in der Zeit Gott den Sohn aus einer Jungfrau bildete. Als Gott den Sohn erzeugte, brachte er ihn aus sich ohne eine Mutter hervor; als die Mutter gebor den Sohn, gebor sie ihn als Jungfrau ohne einen Mann.“⁴⁾ Auf Grund unserer Ausführungen unterliegt die Tatsache keinem Zweifel, daß das Empfängniswunder in der afrikanischen Kirche zu Augustins Zeit als eine fundamentale Glaubenswahrheit angesehen ward. Marias

¹⁾ De trinit. VIII, c. 5, n. 7.

²⁾ Vgl. Sermo 212, n. 1; Sermo 213, c. 2 u. 3, n. 2 u. 3; Sermo 214, n. 6; Sermo 215, n. 4.

³⁾ Vgl. Sermo 67, c. 4, n. 7; Sermo 127, c. 6, n. 9; Sermo 140, n. 2; Sermo 189, c. 4, n. 4; Sermo 190, c. 2, n. 2; Sermo 194, c. 1, n. 1; Sermo 195, n. 1; Sermo 196, c. 1, n. 1; Sermo 215, n. 3; Sermo 380 n. 2.

⁴⁾ Sermo 140, n. 2.

Jungfräulichkeit vor der Geburt bildet sozusagen ein Pendant zu dem christologischen Dogma von der Gottheit Christi: beide Wahrheiten gleichermaßen Gegenstand des Glaubens, des Bekenntnisses, der Befiegelung mit Märtyrerblut.¹⁾

b. Jungfrau in der Geburt.

Die kirchliche Lehre, daß Maria als Jungfrau ohne Zutun eines Mannes Christum geboren, war für das menschliche Denken etwas vollkommen Unerhörtes. Bei näherer Beschäftigung mit diesem Problem fand es die Reflexion zwar unbegreiflich und unbeschreibbar, zeigte aber auch anderseits durch verschiedenfache Motivierung die Berechtigung der gläubigen Annahme dieses Mystariums. In eine völlig andere Situation versetzt die Erörterung der eigentlichen Jungfraugeburt, d. h. jener kirchlichen Lehre, welche besagt, daß Maria ohne Verletzung ihrer Jungfräulichkeit (*utero clauso*) ihr göttliches Kind geboren habe. Der Glaube, welcher die jungfräuliche Empfängnis Christi in Maria um deswillen annimmt, weil Gottes Allmacht Wunder zu wirken vermag, wird auch in dem wunderbaren Geschehnis der Jungfraugeburt keine Schwierigkeit finden, die ihn zur Ablehnung dieser Lehre bestimmte. Wohl aber entstehen dem Denken aus der Tatsache, daß die Mutter Jesu durch die Geburt ihres göttlichen Kindes ihre bisherige körperliche Unversehrtheit in keiner Weise einbüßte, größere Schwierigkeiten, als sie das Empfängniswunder brachte, und dies deswegen, weil eine wirkliche Geburt, soll sie sich nicht zu doketischem Scheine verflüchtigen, notwendig den Verlust der körperlichen Integrität der Mutter mit sich zu führen scheint.

Augustinus blieb diese Seite der vorliegenden Frage nicht verborgen; er hat auf den staunenswerteren Charakter der Jungfraugeburt vor dem des Empfängniswunders aufmerksam gemacht;²⁾ aber gleichwohl hat nicht nur Marias Jungfrauschaft vor der Geburt, sondern auch die in der Geburt an ihm einen entschiedenen und überzeugten Verteidiger gefunden.

¹⁾ Sermo 51, c. 6, n. 8.

²⁾ Sermo 196, c. 1, n. 1. — In Jo. evang. tract. 91, n. 3.

Die evangelische Kindheitsgeschichte bietet keine Sentenz, welche ausdrücklich auf die Jungfraugeburt hinwiese.¹⁾ Ob diese Wahrheit Gegenstand der apostolischen Predigt war, ist nicht mit Sicherheit festzustellen. Äußerer Anlaß zur Ventilierung dieser Frage boten wohl erstmals die gnostischen Irrlehren, welche die wahre Menschwerdung Christi in Abrede stellten und behaupteten, Christus habe nur einen Scheinleib gehabt, er sei durch Maria hindurchgegangen, wie Wasser durch einen Kanal seinen Weg nimmt. Bei Annahme solcher Hypothesen ward freilich die körperliche Beschaffenheit Marias in keiner Weise alteriert, die Mutter Jesu damit aber auch zur „Scheinmutter“ degradiert. Solche Theorien fanden in katholischen Kreisen, weil mit dem Evangelium kontrastierend, keine Billigung. Als erster schriftlicher Niederschlag der Vorstellung von der *virginitas Mariae in partu* darf das Protoevangelium Jakobi gelten. „In der Voraussetzung, daß Justinus die Schrift bereits benutzt hat, pflegt man die Entstehung derselben fast allgemein in die ersten Dezennien des zweiten Jahrhunderts zu verlegen.“²⁾ Der Verfasser läßt die unverletzte Jungfräulichkeit Marias nach der Geburt durch Hebammenkunst feststellen.³⁾

Der erste Kirchenlehrer, welcher diese wunderbare Geburt verzeichnet, ist Klemens von Alexandrien⁴⁾. Seine diesbezügliche Anschauung, die wahrscheinlich aus dem erwähnten Apokryph

¹⁾ Nach Augustinus erhielten die Apostel abgesondert vom Volke durch den Heiland selber Kenntnis von dem Empfängniswunder und der Jungfraugeburt: *Omnia quidem ceterorum miracula superat, quod est natus ex virgine matrisque integritatem solus potuit nec conceptus violare nec natus. . . . Ad cognoscendam huius miraculi veritatem non communi cum eis (scilicet Iudaeis) aspectu, sed discreto ab eis discipulatu Apostoli pervenerunt.* (In Jo. evang. tract. 91 n. 3.)

²⁾ Vardenhewer: *Alt. Literat.* I, 406; ebenso Kaufen: *Grundriß der Patrologie mit besonderer Berücksichtigung der Dogmengeschichte*². Freiburg 1906, 13; bei Henneke a. a. O. 48 wird die Abfassungszeit in die 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts angesetzt; dagegen läßt Harnack (*Geschichte der altchristlichen Literatur. Teil 2.* Leipzig 1897, I, 602) dasselbe nicht lange vor Origenes entstanden sein und bestreitet infolgedessen auch eine Benutzung des Protoevangeliums durch Klemens von Alexandrien.

³⁾ Protoevangelium c. 20 (bei Henneke a. a. O. 61 f.).

⁴⁾ *Stromata* VII, 16 bei Migne PP. gr. IX, 529 sq.

rührte,¹⁾ suchte er wissenschaftlich zu verteidigen durch Berufung auf die Schrift und durch Anziehung von Analogien.²⁾ Sein großer Schüler Origenes folgte in dieser Frage dem Lehrer nicht, verteidigte vielmehr das Gegenteil.³⁾ Um dieselbe Zeit, da Klemens im Orient für die Jungfraugeburt eintrat, gab Tertullian im Okzident die körperliche Integrität der Jungfrau in der Geburt völlig preis.⁴⁾ Und doch kannte er⁵⁾ wie Origenes⁶⁾ das Protoevangelium Jakobi, dem Klemens, wie nicht ohne Grund angenommen wird, seine Bejahung der Jungfraugeburt entlehnte. Die beiden erwähnten Kirchenschriftsteller blieben aber in der Folge mit ihrer Meinung in dieser Frage allein. Eine allzugroße Betonung der wahren Menschwerdung Christi gegenüber den Doketen, sowie die biblische Schwierigkeit der Reinigung Marias hatte sie zu ihrer irrigen Anschauung geführt.⁷⁾

In den Tagen nach Origenes und Tertullian ward die Virginität Marias in der Geburt von keinem kirchlichen Schriftsteller mehr ernsthaft bestritten.⁸⁾ Lange Zeit schweigen nun die Quellen in der vorliegenden Frage. Man wird die Tatsache, daß der Glaube an die in Frage stehende Wahrheit im Verlauf des dritten Jahrhunderts in der Kirche noch nicht zur allgemeinen Annahme gelangte, nicht mit Unrecht darin begründet sehen, daß damals das junge Christentum noch im Kampf gegen den Doketismus stand. Die Vorstellung von der in der Geburt unverlezt gebliebenen körperlichen Integrität der Mutter Jesu schien aber eher der Ansicht jener Feinde des Christenglaubens, als der orthodoxen Kirchenlehre günstig zu sein. Die Ueberwindung des Doketismus nahm dies Hemmnis hinweg. Die christologische

¹⁾ Bardehewer: *Alt. Literatur* I, 405.

²⁾ Vgl. *Stromata* VII, 16. Migne PP. gr. 532. Lehner a. a. O. 122.

³⁾ In *Lucam homil.* XIV. Migne PP. gr. XIII, 1834 und 1836.

⁴⁾ *De carne Christi* c. 23. Migne II, 790, vgl. *Kauschen* a. a. O. 74. Lucius a. a. O. 426.

⁵⁾ *Scorpiace* 8. CSE. XX, 161.

⁶⁾ *Comment.* in *Matth.* Migne PP. gr. XIII, 876 sq.

⁷⁾ *Turmcl* a. a. O. 73.

⁸⁾ Einen reichen Katalog von Verteidigern dieser Lehre in der griechischen und lateinischen Kirche siehe bei Petavius: *De theologicis dogmatibus*. Venedig 1757, tom. V. pag. 158 sqq.

Entwicklung aber rückte, namentlich vom Nicänum ab, die Frage nach der Jungfrauengeburt wieder in den Vordergrund und brachte deren Erörterung in Fluß.

Zeno von Verona verfaßt als erster Abendländer diese Lehre und sieht die damit ausgesprochene Ausnahmestellung Marias motiviert in der Gottheit ihres Sohnes.¹⁾ Gleichzeitig treten im Orient als Zeugen dieses Wunders auf Epiphanius²⁾, Ephrem³⁾ und Basilius⁴⁾. Die Erörterung unserer Frage spitzte sich gegen Ende des vierten Jahrhunderts, namentlich infolge des Auftretens des Jovinian, immer mehr zu.⁵⁾ Die Lehrpunkte dieses Häretikers forderten den Widerspruch der Vertreter der kirchlichen Theologie heraus und wurden so der klaren Herausstellung der in kirchlichen Kreisen lebendigen Vorstellung von der Virginitas Mariae in partu förderlich. In die Polemik gegen Jovinian griffen hauptsächlich Papst Siricius, Hieronymus und Ambrosius ein. Auf einer römischen⁶⁾ und einer mailändischen⁷⁾ Synode ward der Häresiarch samt seinem Anhang verurteilt. Eine scharfe Widerlegung der jovinianischen Lehre, allerdings ohne ausgeprägte Stellungnahme zur Frage der Jungfrauengeburt, schrieb Hieronymus⁸⁾.

¹⁾ Tract. II, 9 n. 1 Migne PP. lat. XX, 900. — vgl. Bigelmair, Zeno von Verona. Münster 1904, 117 f.

²⁾ Haer. XXX, 20. Migne PP. gr. XLI, 440.

³⁾ De nativitate sermo 9. Vgl. Lehner a. a. O. 130.

⁴⁾ Comment. in Is. 7, n. 201. Migne PP. gr. XXX, 465. — Zur Echtheit dieser Schrift bemerkt Bardenheuer, Patrologie² 242: „Der weitläufige . . . Kommentar über Jesaia 1—16 ist seiner Echtheit nach zweifelhaft, muß aber doch wohl in die Zeit des hl. Basilius zurückreichen.“

⁵⁾ Zu Jovinian und seiner Lehre vgl. Hefele: Konziliengeschichte.² Freiburg 1875, II, 50 sqq. Lindner, de Joviniano et Vigilantio purioris doctrinae IV. et V. saeculo antesignanis. Lipsiae 1839. — Haller: Jovinianus, die Fragmente seiner Schriften, die Quellen zu seiner Geschichte, sein Leben und seine Lehre. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Neue Folge II, 1, der ganzen Reihe XVII, 1. Leipzig 1897). — Lehner a. a. O. 132 ff. — Kirchenlexikon² VI, 1902 f. — Berti, l. c. pag. 147 sq. gibt eine knappe Uebersicht über Augustins Widerlegung der jovinianischen Lehren, ohne jedoch die Stellung des hl. Lehrers in der Frage, soweit die virginitas in partu berührt wird, genau zu präzisieren.

⁶⁾ Mansi: Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio. Florentiae 1759, tom. III, 663 sq.

⁷⁾ Mansi a. a. O. III, 664 sqq.

⁸⁾ Adversus Jovinianum libri II. Migne PP. lat. XXIII, 211—238.

Die eingehendste literarische Behandlung des Problems lieferte im Anschluß an das Auftreten Jovinians Ambrosius¹⁾. Er bietet in verschiedenen Schriften klare Ausführungen zu der strittigen Frage und hat der Lehre von der Jungfraugeburt wissenschaftliche Begründung angeeignet lassen.

Der große Schüler des Bischofs von Mailand, Augustin, trat gleichfalls zur Verteidigung dieses Privilegs der reinsten Jungfrau auf den Plan. Auf Grund chronologischer Angaben in augustiniischen Schriften²⁾ fällt die Entstehung der jovinianischen Bewegung in die Jugendzeit des großen afrikanischen Kirchenlehrers, und man ist zur Annahme berechtigt, daß Augustin noch in Italien Gelegenheit hatte, die Lehren des neuen Häresiarchen kennen zu lernen. Hieronymus hatte in seiner Schrift gegen Jovinian die höhere Würde und Verdienstlichkeit des jungfräulichen Standes vor dem Ehestand in einer Weise gefeiert, „die nicht frei war von Uebertreibung“³⁾ und welche darum auch seitens der Manichäer gegen das Christentum ausgebeutet wurde. Auch nach der Verurteilung des Jovinian erhielten sich dessen Lehren im geheimen weiter, ja man prahlte, Jovinian sei nicht zu widerlegen, wenn man nicht gleichzeitig die Ehe tadele.⁴⁾ Dies bestimmte Augustinus zur Abfassung der Schriften *de bono conjugali* und *de s. virginitate*, in welchen er — ohne jedoch den Namen Jovinians zu nennen⁵⁾ — in milder Form eine Polemik und Widerlegung der jovinianischen Theorie von dem Verhältnis der Ehe zur Jungfräulichkeit gab und gleichzeitig die christliche Auffassung beider Lebensformen behandelte.

¹⁾ Epistola 42, n. 4 sqq. Migne PP. lat. XVI, 1125 sq. — Epistola 68, n. 33. Migne PP. lat. XVI, 1198. — *De institut. virg.* 8, n. 52. Migne PP. lat. XVI, 319 sq.

²⁾ *De pecc. merit. et remiss.* III, c. 7, n. 13; *de haer.* 82. — *c. duas epist. Pelagian.* I, c. 2, n. 4. — *De nupt. et concup.* II, c. 23, n. 38.

³⁾ Vgl. Bardenhewer: *Patrologie* 2, 409; ebenso die *admonitio* der Mauriner in *Augustini librum de bono conjugali*; auch Haller a. a. O. 47. Anm. 2.

⁴⁾ *Retract.* II, c. 22, n. 1.

⁵⁾ *De bono conjugali* c. 22, n. 27. Augustinus führt nur einzelne „angebliche Aussprüche Jovinians an, von denen wir nicht einmal wußten, daß sie in jovinianischen Kreisen zirkulierten, wenn sie nicht in den *Retractionen* II, c. 22, n. 1, diesem ausdrücklich zugeschrieben wären“. Haller a. a. O. 94, Anm. 1.

In der antipelagianischen Schrift, die an Papst Bonifaz I. (418—422) adressiert ist,¹⁾ wird des Jovinian und seiner Lehre also gedacht: „Julian (von Eclanum) bezeichnet die Katholiken als Manichäer nach Art jenes Jovinian, der vor wenigen Jahren als ein neuer Häretiker die Jungfräulichkeit Marias zerstörte und die Ehe der Gläubigen der hl. Jungfräulichkeit gleichsetzte.“²⁾

Etwa um das Jahr 420 sah sich Augustinus veranlaßt, einer falschen Schlußfolgerung, die man aus seiner Erbsündenlehre bezüglich der Ehe ableitete, entgegenzutreten.³⁾ Er tat dies in der Schrift *de nuptiis et concupiscentia*. Der Pelagianer Julian suchte die dort niedergelegten Anschauungen Augustins zu entkräften und zu widerlegen.⁴⁾ Ein Exzerpt aus dieser Gegenschrift gelangte in die Hand des Bischofs von Hippo, der alsbald seinem Gegner in einer neuen Abhandlung antwortete, die unter den Werken Augustins als zweites Buch der oben erwähnten Schrift *de nuptiis et concupiscentia* geht. Auch hier kam der Kirchenlehrer auf Jovinian zu sprechen, indem er bemerkt, daß Ambrosius gegenüber der Ruchlosigkeit dieses Häretikers die auch nach der Geburt fortdauernde Jungfräulichkeit der hl. Maria verteidigt habe.⁵⁾

Eine ausführlichere Erörterung der Stellung Jovinians in vorliegender Frage findet sich in der Schrift *contra Julianum*. Gegenüber dem Bemühen dieses Pelagianers, den Bischof von Hippo des Manichäismus zu verdächtigen, stellte dieser fest: „Das mit dem Namen und der Beschuldigung des Manichäers vollbrachte auch Jovinian, welcher leugnete, daß Marias Jungfräulichkeit, welche bei ihrer Empfängnis vorhanden war, bei ihrer Geburt geblieben sei, gleichsam als ob wir Christum mit den Manichäern für ein Phantasma hielten, wenn wir erklären, er sei geboren ohne

¹⁾ *Contra duas epistolas Pelagianorum ad Bonifacium, Romanae ecclesiae episcopum, libri quatuor.*

²⁾ *C. duas epistol. Pelagian. I, c. 2, n. 4.*

³⁾ *Retract. II, c. 53.*

⁴⁾ *Libri quatuor ad Turbantium episcopum adversus Augustini librum primum de nuptiis et concupiscentia.*

⁵⁾ *De nupt. et concup. II, c. 5, n. 15.*

Verletzung der Jungfräulichkeit seiner Mutter. Aber unter dem Beistand des Erlösers haben die Katholiken sogar den sehr scharfsinnigen, von Jovinian ausgeheckten Beweis verachtet und geglaubt, daß weder die heilige Maria bei der Geburt ihre Jungfräulichkeit verlor, noch der Herr ein Phantasma gewesen, daß vielmehr auch jene Jungfrau geblieben nach der Geburt, und gleichwohl aus ihr ein wahrer Körper Christi hervorging.“¹⁾ Eine auf Jovinian bezügliche Stelle gleichen Inhalts zeigt die großangelegte, unvollendet gebliebene Apologie Augustins auf einen neuerlichen Angriff Julians gegen das zweite Buch der augustinischen Schrift *de nuptiis et concupiscentia*.²⁾

In dem Katalog der verschiedenen häretischen Parteien, welchen Augustin an seinem Lebensabend zusammenstellte, schreibt er unter Nummer 82, daß er bei einem ungenannten Autor³⁾ auch die Jovinianisten, „die ich schon kannte,“ verzeichnet fand und charakterisiert alsdann diese Sekte wie folgt: „Diese Irrlehre aus den Tagen unserer Jugend stammt von Jovinian. Derselbe lehrte, gleich den Stoikern, daß alle Sünden gleich groß wären, daß ein Getaufte nicht sündigen könne, daß das Fasten wie die Enthaltung von manchen Speisen nichts nütze. Die Jungfräulichkeit Marias hob er auf durch seine Behauptung, dieselbe sei bei der Geburt verletzt worden. Auch die Jungfräulichkeit der gottgeweihten Jungfrauen und die Enthaltbarkeit des männlichen Geschlechtes in den Heiligen, welche eheloses Leben wählen, setzt er der Verdienstlichkeit keuscher und treuer Ehebindnisse gleich, so daß einige gottgeweihte Jungfrauen schon reiferen Alters in Rom, wo er dies lehrte, als sie solches vernommen, geheiratet haben sollen. Er selbst hatte oder wollte keine Gattin haben; dieser Umstand sei — wie er auseinandersetzte — nicht nützlich ob eines größeren Verdienstes bei Gott in der Herrlichkeit des ewigen Lebens, sondern wegen der Bedrängnis der Gegenwart, d. h. damit er nicht die Beschwerden des ehelichen Lebens zu tragen habe. Doch wurde diese Irrlehre bald völlig unterdrückt und konnte es nicht bis zur Täuschung von Priestern bringen.“⁴⁾

¹⁾ C. Julian. I, c. 2, n. 4.

²⁾ Opus imp. c. Julian. IV, c. 122.

³⁾ Vgl. de haer. 81. — ⁴⁾ De haer. 82.

Die angeführten Belege geben uns ein erschöpfendes Gesamtbild von der Lehre Jovinians. Ein Moment heischt hier unser besonderes Interesse: die Leugnung der Jungfräulichkeit Marias in der Geburt ihres göttlichen Sohnes. Augustinus weist an fünf Stellen darauf hin.¹⁾ Dieser häretische Lehrpunkt ist ihm, aus der Häufigkeit der Berufung auf denselben zu schließen, besonders bedeutsam. Hieronymus, der ex professo eine Widerlegung der neuen Lehren schrieb, erwähnte bei diesem Anlaß nichts von einer Leugnung der Virginitas Mariae in partu durch Jovinian. Papst Siricius verurteilte den Häresiarchen mit mehreren seiner Anhänger auf einer römischen Synode und gibt hiervon dem mailändischen Oberhirten Nachricht, aber merkwürdigerweise enthält auch das päpstliche Schreiben nichts von dem die heilige Jungfrau berührenden Punkte.²⁾ Erstmals und eingehend verbreitet sich hierüber Ambrosius in seinem Antwortschreiben an Siricius³⁾, welches zugleich den Bericht über die mailändische Synode enthält, die gleichfalls die Neuerungen des Jovinian verworfen hatte.⁴⁾ Man hat denn auch tatsächlich in Abrede gestellt, daß Jovinian überhaupt die Jungfräulichkeit Marias erörtert habe, und meinte, daß Ambrosius die Sache nicht bestimmt genug vertreten, Augustinus keine genügend sichere Quelle für diese seine Angabe habe.⁵⁾ Allein diese Annahme entspricht keineswegs den tatsächlichen Verhältnissen; schon der Umstand, daß Augustinus wiederholt und selbst gegenüber dem scharfsinnigen Julian die Leugnung der Jungfräulichkeit Marias in partu als hauptsächlichen Lehrpunkt des Häretikers Jovinian anführt, läßt schließen, daß dieser zur erwähnten Frage in verneinendem Sinne Stellung genommen habe. Das wird um so wahrscheinlicher als einer der Kardinalpunkte der jovinianischen

¹⁾ U. duas epist. Pelagian. I, c. 2, n. 4. — De nupt. et concup. II, c. 5, n. 15. — c. Julian. I, c. 2, n. 4. — Opus imp. c. Julian. IV, c. 122. — De haer. 82.

²⁾ Manzi a. a. O. III, 663 sq. (abgedruckt findet sich dieser Brief des Papstes auch bei Haller a. a. O. 68 ff).

³⁾ Constant a. a. O. I, 670 sqq. — Haller a. a. O. 72.

⁴⁾ Kurz (Mariologie, 222) gibt eine unrichtige Darstellung des Tatbestandes.

⁵⁾ Baronius: annal. eccl. ad annum 382. — Janssens, a. a. O. V, 231.

Lehre, die Gleichverdienstlichkeit des jungfräulichen und ehelichen Lebens, in einem gewissen Sinne notwendig zur Erörterung dieser Frage führte. Denn die hohe Wertschätzung der Jungfräulichkeit stand ja, wie die vorhandene Literatur aus jener Zeit zur Evidenz zeigt, in engster Beziehung zur Person Marias, die schon damals als die Jungfrau schlechthin bezeichnet, als Ideal der Jungfräulichkeit gefeiert und zur Nachahmung vorgestellt wurde. Hatte aber Maria bei der Geburt ihres göttlichen Sohnes ihre körperliche Integrität eingebüßt, dann war ihre Benennung als Jungfrau nicht mehr gerechtfertigt, dann war auch, wie Augustinus ausdrücklich hervorhebt, der Wortlaut des Glaubensbekenntnisses unhaltbar, weil unwahr.¹⁾ Daß der hl. Lehrer mit seiner wiederholten Behauptung, Jovinian habe die Jungfräulichkeit Marias in der Geburt geleugnet, den objektiven Tatbestand zeichnete, findet seine Bestätigung durch ein Wort seines entschiedenen Gegners, des Julian von Eclanum: „Jovinian hat die Jungfräulichkeit Marias durch seine Lehre von der Beschaffenheit ihrer Mutterschaft vernichtet.“²⁾

Für die Differenz in den Anklagepunkten gegen Jovinian, welche in den einschlägigen Schreiben des Siricius und Ambrosius in der Jungfräulichkeitsfrage Marias zutage tritt, gibt es nach Haller nur die eine Erklärung, daß Jovinian seine Lehre von der bei der Geburt Christi verletzten Virginität Marias nur in Mailand vorgetragen habe.³⁾ Daß Hieronymus in seiner Schrift gegen Jovinian dieser Anschauung nicht gedenkt, hat darin seinen Grund, daß jene Schrift des Jovinian, welche Hieronymus bei Abfassung seiner Schrift gegen den Häretiker vorlag,⁴⁾ nicht die vollständige Lehre des häretischen Mönches enthielt. Die Freunde, welche dem Hieronymus diese Schrift überbrachten, konnten zwar von Joviniens römischer Verurteilung berichten, hingegen von der

¹⁾ Enchiridion c. 13, n. 10, pag. 44.

²⁾ Opus imp. c. Julian. IV, c. 122: „ille (scil. Jovinianus) virginitatem Mariae partus conditione dissolvit.“

³⁾ Haller a. a. O. 127.

⁴⁾ Gemeint sind die *Commentarii*; vgl. dazu Haller a. a. O. 32, Anm. 1, 127 f.

Entscheidung der mailändischen Synode und damit von Jovinians neuester Irrlehre bezüglich der Virginität Marias wußten sie noch nichts zu sagen.¹⁾

Wie aus *Retract.* II, 22 erhellt, fand Jovinian mit seiner Lehre am meisten Anklang in Rom. Von einer Propaganda der jovinianischen Ideen in der afrikanischen Kirche meldet Augustinus nichts. Aber trotz der offiziellen Verurteilung der Lehre Jovinians erhielt sich dieselbe noch eine Reihe von Jahren im verborgenen. „Diesem in der Verborgenheit schleichenden Gift wollte Augustinus seinerseits, soweit er es vermochte, widerstehen.“²⁾ Daher erklärt sich, daß er in seinen verschiedenen Schriften immer wieder auf diese Streitfrage Bezug nahm, daß in seinem *Regerkatalog* die Jovinianer eine weit ausführlichere Behandlung finden als andere verwandte Bewegungen.

Die ablehnende Stellung des Kirchenlehrers gegenüber der jovinianischen Lehre von der bei der Geburt eingebüßten Jungfräulichkeit Marias, der Umstand, daß er den Vertreter dieser Sache als Häretiker bezeichnet, bieten allein schon sichere Kriterien für die Tatsache, daß die *virginitas Mariae in partu* im physiologisch-anatomischen Sinne für ihn feststand; auch der Umstand, daß der heilige Lehrer von den Thesen des häretischen Mönches gerade diejenige, welche Marias Person und Privileg betraf, am meisten und nachdrücklichsten hervorhob, legt hierfür Zeugnis ab. Um diese Anschauung des hl. Augustinus noch näherhin klarzulegen, geben wir eine Reihe einschlägiger Belege.

Bereits um das Jahr 393 bezeugt er, daß „das ewige Wort in dem mütterlichen Leib Marias Wohnung genommen, ohne ihn zu versehren, daß es denselben ebenso verlassen.“³⁾

Dieselbe Wahrheit vertritt er um 400 gegenüber dem Manichäer Faustus: „Die Jungfrau Maria ist ganz mit Zug und Recht vor den Augen der Welt in der Weise ausgezeichnet worden, daß sie ihre körperliche Integrität bewahrte und uns gleichwohl Christum gebar.“⁴⁾ Nachdem er die Angemessen-

¹⁾ *Galler a. a. O.* 4, Anm. 1. 128.

²⁾ *Galler a. a. O.* 93, Anm. 8.

³⁾ *De fide et symb.*, c. 4, n. 8. *Sermo* 110, c. 3, n. 3.

⁴⁾ *c. Faust.* XXIX, c. 4. —

heit dieses Mutterwerdens hervorgehoben, faßt Augustinus sein Urteil über das geheimnisvolle Geschehnis also zusammen: „Das ist wirklich, nicht trügerisch geschehen; aber es ist neu, es ist ungewöhnlich, es ist gegen den allbekannten natürlichen Verlauf, weil es groß, weil es wunderbar, weil es göttlich: und gerade darum ist es noch mehr wahr, sicher, unantastbar.“¹⁾

Im Anschlusse an das Herrnwort: „Wenn ich unter ihnen nicht Werke getan, die kein anderer getan, so hätten sie keine Sünde.“²⁾ bezeichnet Augustinus die wunderbare Geburt des Herrn, speziell den Umstand, daß bei Empfängnis und Geburt die physische Unversehrtheit Marias völlig gewahrt blieb, als ein dem Herrn ausschließlich eigenes, alle anderen Wunder der heiligen Geschichte überragendes Werk göttlicher Macht.³⁾

Die Bezeugung der Jungfraugeburt durch Augustinus nimmt namentlich in seinen Predigten eine hervorragende Stelle ein, und hier sind es wieder vor allem die Weihnachtsreden, in denen er dieses ebenso hehre wie zarte Mysterium feiert: „Was ist wunderbarer als die Geburt (partus) der Jungfrau. Sie empfängt und ist Jungfrau, sie gebiert und ist Jungfrau; es brachte Christus Maria Fruchtbarkeit, er zerstörte aber nicht deren Unversehrtheit.“⁴⁾

„Wer vermag zu erfassen die unerhörte, ungewohnte, in der Welt ganz einzige, unglaubliche, aber glaubhaft gewordene und in der ganzen Welt unglaublicherweise geglaubte Neuheit, daß eine Jungfrau empfängt, eine Jungfrau gebiert, und die Gebärerin Jungfrau verbleibt?“⁵⁾

„Wenn der Glaube die Menschwerdung Gottes für wahr hält, trägt er kein Bedenken, für Gott beides als möglich zuzugestehen, daß er im späteren Alter seinen Leib ohne Oeffnung des Zuganges

¹⁾ c. Faust. XXIX, c. 4.

²⁾ Jo. 15, 24. — ³⁾ In Jo. evang.. tract. 91, n. 3.

⁴⁾ Sermo 189, c. 2, n. 2: Quid mirabilius virginis partus? Concipit et virgo est; parit et virgo est; attulit (Christus) ei (Mariae) fecunditatem, non corrumpit eius integritatem.

⁵⁾ Sermo 190, c. 2, n. 2: Quis comprehendat novitatem novam, inusitatam, unicam in mundo, incredibilem credibilem factam et toto mundo incredibiliter creditam, ut virgo conciperet, virgo pareret, virgo pariens permaneret?

zum Haus den drinnen Befindlichen zeigte, und daß er als bräutliches Kind aus seinem Brautgemach, d. i. aus dem Schoß der Jungfrau, ohne Verletzung der (physischen) Integrität der Mutter hervorging.“¹⁾

Die Wirklichkeit der Jungfraugeburt als Bestandteil der persönlichen Ueberzeugung und der öffentlich vertretenen Lehre des großen Bischofs findet sich in dessen Schriften nicht nur hin und wieder, sondern häufig bezeugt.²⁾ Wir sehen hier völlig ab von

¹⁾ Sermo 191, c. 1, n. 1: Si fides Deum natum credit in carne, Deo non dubitat utrumque possibile, ut et corpus maioris aetatis non reserato aditu domus intus positus praesentaret et sponsus infans de thalamo suo h. e. de utero virginali illaesa matris virginitate procederet.

²⁾ Vgl. Sermo 186, c. 1, n. 1: Istum diem (scilicet natalem Domini) nobis non sol iste visibilis, sed creator ipsius invisibilis consecravit; quando eum pro nobis visibilem factum, a quo invisibili et ipsa creata est visceribus fecundis et genitalibus integris virgo mater effudit. Concipiens virgo, pariens virgo, virgo gravida, virgo foeta, virgo perpetua. . . . Fecit sibi matrem, cum esset apud Patrem et, cum fieret ex matre, mansit in Patre. Quomodo Deus esse desisteret, cum homo esse coepit, qui genitrici suae praestitit, ne desisteret virgo esse, cum peperit. — Sermo 188, c. 3, n. 4: Celebremus cum gaudio diem, quo peperit Maria Salvatorem . . . virgo praegnans, virgo lactans. Sanctae quippe matri omnipotens Filius nullo modo virginitatem natus abstulit, quam nasciturus elegit. Bona est enim fecunditas in conjugio, sed melior integritas in sanctimonio. Homo igitur Christus qui utrumque praestare posset, ut Deus (idem namque homo, idem Deus) nunquam sic daret matri bonum, quod conjuges diligunt, ut auferret melius propter quod virgines matres esse contemnunt. — Sermo 192, c. 1, n. 1: Miramur virginis partum et novum ipsum nascendi modum incredulis persuadere conamur, quod virginitatis integritas et in conceptu clausa et in partu incorrupta permaneret. — Sermo 196, c. 1, n. 1: Virgo concepit, miramini: virgo peperit, plus miramini! post partum virgo permansit. Generationem eius quis enarrabit? — Sermo 215, n. 3: Quis digne aestimare potest, Deum propter homines nasci voluisse sine virili semine virginem concepisse, sine corruptione peperisse et post partum in integritate permansisse? Dominus enim noster Jesus Christus uterum virginis dignatus intravit, membra feminae immaculatus implevit, matrem sine corruptione fetavit, a se ipso formatus exivit atque integra genitricis viscera reservavit, ut eam, de qua nasci dignatus est, et matris honore perfunderet et virginis sanctitate. — Sermo 231, c. 2, n. 2: Quem sine concupiscentia virgo concepit, quem et virgo peperit et

allen jenen Sentenzen, welche die stete Jungfräulichkeit Marias ausdrücklich in den drei Phasen vor, in und nach der Geburt aussprechen. Wohl aber sei an dieser Stelle noch hingewiesen auf die bei Augustinus häufig wiederkehrende Redewendung *natus ex (vel de) virgine*. Es läßt nämlich dieser Ausdruck eine doppelte Auffassung zu und sich entweder beziehen auf Empfängnis und Geburt (*conceptio et partus*) oder nur auf einen der beiden Vorgänge. Daß Augustinus diesen Ausdruck in ersterem Sinne verwendet haben will, glauben wir aus einer Erklärung unseres Kirchenlehrers selbst schließen zu dürfen, die um deswillen von besonderer Tragweite ist, weil sie in einer Rede sich findet, die durch den Umstand, unter dem sie gesprochen ward, eine offizielle, von autoritativer Seite gegebene Auslegung der Worte des Symbols *natus de Spiritu sancto et virgine Maria* darstellt: „Wegen Christi heiliger Empfängnis im Schoß der Jungfrau heißt es »geboren vom Heiligen Geiste und Maria, der Jungfrau«, und zwar so, daß das eine davon nicht auf den Erzeuger, sondern auf den Heilmacher, das andere auf die Empfangende und Gebärende sich bezieht.“¹⁾

Besondere Erwähnung verdient endlich noch die Tatsache, daß Augustinus in seiner systematischen Darstellung der katholischen Glaubenslehre, in dem *Enchiridion ad Laurentium*, auch des Problems der Jungfrauengeburt gedenkt: „Wenn bei Christi Geburt Marias körperliche Unversehrtheit verletzt worden wäre, wäre jener nicht mehr von der Jungfrau geboren, und fälschlich — was fern sei — würde die ganze Kirche bekennen, er sei geboren aus der Jungfrau Maria.“²⁾

Nach augustinischer Auffassung bildet also die Bewahrung der körperlichen Integrität Marias auch in der Geburt ihres göttlichen Sohnes ein unumgängliches Postulat der Wahrheit des

virgo permansit. — Weitere Belege für dieselbe Lehre siehe *Sermo* 51, c. 11, n. 18; *sermo* 69, c. 3, n. 4; *sermo* 110, c. 3, n. 3; *sermo* 291, n. 6. *Epistola* 137, c. 2, n. 8. In *Jo. evang.*, tract. 4, n. 10. *De trinit.* VII, c. 5, n. 7.

¹⁾ *Sermo* 214, n. 6 (in *traditione symboli* III). — Ueber *traditio* und *reddito symboli* vgl. Mayer, *Geschichte des Katechumenates und der Katechese* in den ersten sechs Jahrhunderten. Rempten 1868, 99–105.

²⁾ *Enchiridion*, c. 13, n. 10, pag. 44.

kirchlichen Glaubens, und der Begriff der bewahrten Jungfräulichkeit in anatomisch-physiologischem Sinne ist dem großen Bischof einfache Konsequenz des alten Titels „Jungfrau“.

Aus dem Gefagten erhellt, daß Augustinus die Tatsache der *virginitas in partu* klar und bestimmt ausgesprochen. Wie aber hat er dieselbe biblisch festgestellt, was führt er zur Erklärung derselben an, kurzum, welche wissenschaftliche Begründung findet das Faktum bei ihm?

Zu Anfang des Jahres 412 legte Volusianus dem heiligen Lehrer einige Fragen bezüglich der Inkarnation, darunter auch eine bezüglich der Jungfraugeburt, vor,¹⁾ welche im Freundeskreise des Volusian diskutiert worden waren, ohne daß man sich eine befriedigende Lösung der Probleme hatte geben können. In seinem Antwortschreiben erläutert der Bischof die Möglichkeit der Jungfraugeburt an Analogien aus dem Reiche der organischen Natur und verweist auf Gottes Allmacht als die Wirkursache dieses Geschehnisses: „Nicht in der körperlichen Ausdehnung zeigt sich die Größe Gottes, sondern in seiner Kraft; in seiner Vorsorge gab er ein feineres Gefühl den Ameisen und Bienen als den Eseln und Kamelen; aus einem winzig kleinen Samenkorn läßt er den großen Feigenbaum entstehen, während aus viel größeren Samenkörnern häufig weit kleinere Gewächse hervorgehen. Die so kleine Pupille hat er mit einer Sehkraft ausgestattet, vermöge deren das Auge in einem Moment fast die Hälfte des Himmels durchmisst; von einem Punkte, gleichsam dem Zentrum des Gehirns, läßt er in fünffacher Verteilung alle Sinneskraft ausströmen; durch das Herz, diesen so unscheinbaren Muskel, reguliert er die Lebenstätigkeit im ganzen Körper: durch diese und ähnliche Dinge aber gibt er, der nicht klein im Kleinen, Großes in Unscheinbarem bekannt.“

Nachdem Augustinus die Tätigkeit eben dieser göttlichen Kraft in dem Empfängniswunder klargelegt, schildert er deren Manifestierung in dem Mysterium der Jungfraugeburt: „Diese Kraft ließ den Leib eines Kindes aus dem jungfräulichen Schoß ohne Versehrung der

¹⁾ Epistola 135, n. 2. *Miror utrum mundi Dominus et rector intemperate feminae corpus impleverit, pertulerit decem mensium longa illa fastidia mater et tamen virgo enixa sit sollemnitate pariendi et post haec virginitas intacta permanserit.*

Mutter hervorgehen und später den Körper eines Jünglings durch verschlossene Türen eintreten. Fragt man hier nach der Ursache, so wird es nicht mehr wunderbar sein; fordert man ein Beispiel, so hört es auf, einzigartig zu sein. Geben wir doch zu, daß Gott etwas vermag, wovon wir gestehen müssen, daß wir es nicht erforschen können. In solchen Dingen ist der ganze Grund des Geschehnisses die Macht dessen, der es vollzieht.“¹⁾

Augustinus allgemeine Erklärung bezüglich der übernatürlichen Empfängnis und wunderbaren Geburt Christi aus der Jungfrau Maria im Briefe an Volusianus: Si ratio quaeritur, non erit mirabile, si exemplum poscitur, non erit singulare, fand nicht die Zustimmung seines Freundes Evodius, des Bischofs von Uzala. Dieser war vielmehr der Ansicht, solches ließe sich von jeglicher Empfängnis und Geburt sagen, und er führte zum Erweis dessen eine Reihe von Erscheinungen aus dem Naturreiche an. Speziell gegenüber dem von Augustinus betonten einzigartigen Charakter der Jungfraugeburt verweist er auf eine Eigentümlichkeit der Spinne.²⁾

Augustinus gedenkt in seinem Antwortschreiben zunächst des subtilen Charakters der beregten Frage und erklärt dann eingehend seine Auffassung bezüglich der Jungfraugeburt: „Fragt man hier

¹⁾ Epistola 137, c. 2, n. 8: Non mole, sed virtute magnus est Deus; qui providentiâ suâ meliorem sensum formiculis et apiculis dedit quam asinis et camelis; qui ex grano minutissimo seminis tantum ficulneae arboris magnitudinem creat, cum ex multo maioribus seminibus longe minora multa nascantur; pupillam tam parvam ditavit acie, qua per oculos emicante in ictu temporis coelum prope dimidium lustraretur; qui ex puncto quasi centro cerebri sensus omnes quinary distributione diffundit; qui corde membro tam exiguo vitalem motum per corporis cuncta dispensat: his atquehuius modi rebus insinuans magna de minimis, qui non est parvus in parvis. . . . Ipsa virtus per inviolatae matris virgineae viscera membra infantis eduxit, qui postea per clausa ostia membra juvenis introduxit. Hic si ratio quaeritur, non erit mirabile: si exemplum poscitur, non erit singulare. Demus Deum aliquid posse, quod nos fateamur investigare non posse. In talibus rebus tota ratio facti est potentia facientis.

²⁾ Epistola 161, n. 2: Soleo enim audire, quod aranea sine ulla virili conceptione et partus corruptione illa omnia fila, ex quibus tentis haerere solet, secundum naturae suae modum proferat mirabiliter et sibi tantum quasi singulari praestitum esse demonstret.

nach der Ursache, so wird es nicht mehr wunderbar sein; fordert man ein Beispiel, so hört es auf einzig in seiner Art zu sein.“ Der Inhalt seiner Ausführungen lautet folgendermaßen: Unsere Verwunderung hat zwei Ursachen; entweder ist der vernünftige Grund einer Sache uns verborgen, oder die Sache ist nicht gewöhnlich, sei es nun, daß sie einzig oder selten ist. Den Fall des verborgenen, vernünftigen Grundes hatte ich vor Augen, als ich den Bezweiflern der Jungfraugeburt schrieb: »Wenn man hier nach der Ursache fragt, so wird es nicht mehr wunderbar sein.« Dies sagte ich nicht, als ob dieselbe eines vernünftigen Grundes bar wäre, sondern weil derselbe jenen verborgen ist, denen sie nach Gottes Willen wunderbar sein sollte. . . . Wenn ich im gleichen Schreiben beifügte: »Fordert man ein Beispiel, so hört es auf, einzig in seiner Art zu sein,« so hast du vergebens vermeint ein Beispiel gefunden zu haben in der Spinne, welche den Faden ihres Gewebes gleichsam bei unversehrtem Körper hervorbringt. Bei einem Gleichnis wird nämlich manches scharfsinnig bemerkt, anderes mehr oder weniger angemessen gesagt: aber einzig Christus ist aus einer Jungfrau geboren; daher begreiffst du schon, wie ich es meinte, als ich das »beispiellose« nannte. Alles also was Gott gewöhnlich oder ungewöhnlich bewirkt, hat seine Ursachen und seine richtigen, untadeligen Beweggründe. Wenn nun diese Ursachen und diese vernünftigen Beweggründe verborgen sind, wundern wir uns über das Geschehnis; wenn sie dagegen bekannt sind, so sagen wir, das geschehe konsequent oder angemessen; es sei nicht zu verwundern, daß es geschehen, denn ein vernünftiger Grund verlange es. Oder wenn wir uns wundern, so geschieht es nicht aus Staunen über das Unerwartete, sondern in Bewunderung über die Vorzüglichkeit des Geschehnisses. . . . Darum ist die Sentenz: »Si ratio quaeritur, non erit mirabile« nicht zu tadeln, da es eine Art von Bewunderung gibt, auch wenn das vernünftige Verhältnis dem Bewunderer bekannt ist.¹⁾

Die Quintessenz dieser augustinischen Darlegungen lautet mithin dahin: die Jungfraugeburt liegt außerhalb des Bereiches natürlicher Vorgänge, sie ist ein Wunder. Durch diese Eigenart wird aber

¹⁾ Epistola 162, n. 6 u. 7.

dem Faktum keineswegs der Stempel der Unverständlichkeit oder gar des Widersinnigen aufgedrückt. Ein vernünftiger Grund, seine Möglichkeit und weiterhin seine Tatsächlichkeit zu leugnen, ist damit nicht gegeben.

Das „Wie“ der Jungfraugeburt ist dem Menschen unbegreiflich; aber deswegen allein das „Daß“ preisgeben, wäre ein Fehler. Die Jungfraugeburt erscheint uns als Wunder, aber dies ist nur deshalb der Fall, weil wir die verborgene Ursache derselben nicht kennen, weil Gott es wollte, daß hier unserem Wissen eine Grenze gesetzt sei. So aufgefaßt bietet die Jungfraugeburt dem logischen Denken nicht mehr Schwierigkeit als eine ganze Reihe von Erscheinungen der Körperwelt: »Latet ratio diversarum commutationum, et hinc est omnium visibilium silva miraculorum.«¹⁾ Von diesem Standpunkte aus besteht die Erklärung, mit welcher der hl. Lehrer die Erörterung des Problems der Jungfraugeburt in dem Brief an Volusianus abschließt, vollkommen zu Recht: Räumen wir ein, daß Gott etwas vollbringen kann, von dem wir bekennen müssen, daß uns dessen Erforschung unmöglich ist. In solchen Dingen ist der ganze Grund des Geschehnisses die Kraft dessen, der es vollbringt.²⁾

Was die biblische Begründung der auch in der Geburt bewahrten Jungfräulichkeit Marias anlangt, so führt Augustinus, wie aus dem Briefe an Volusianus ersichtlich, als Paralleltatsache aus der hl. Geschichte das Gehen des Auferstandenen durch verschlossene Türen an; ferner setzt er im gleichen Schreiben die Jungfraugeburt mit den evangelischen Tatsachen der Auferstehung und Himmelfahrt hinsichtlich ihres übernatürlichen Charakters auf völlig gleiche Stufe.³⁾ Anderwärts sah der hl. Lehrer in dem Mysterium eine notwendige Folge des ihm aus der Offenbarung verbürgten Empfängniswunders⁴⁾ und eine Erfüllung des Psalm-

¹⁾ Epistola 162, n. 9.

²⁾ Epistola 137, c. 2, n. 8. — Bezüglich des übernatürlichen Charakters der Jungfraugeburt vgl. auch c. Faustum XXIX, c. 4. Vgl. oben S. 70.

³⁾ Epistola 137, c. 2, n. 8. Sermo 191, c. 1, n. 2. Vgl. Kurz, Mariologie 231. Grimm, Leben Jesu² I, 261 f.

⁴⁾ Sermo 196, c. 1, n. 1. In Jo. evang. tract. 4, n. 10. Enchiridion, c. 13, n. 10, pag. 44.

wortes: „Treue sproßt aus der Erde hervor“.¹⁾ Dieses Moment kombiniert er mit der erwähnten Parallele aus dem Leben des Auferstandenen zu folgender Argumentation: „Durch die Menschwerdung des ewigen Wortes aus der Jungfrau ist erfüllt worden, was der Psalm vorhergesagt hatte: »Treue sproßt aus der Erde.« Maria ist Jungfrau vor der Empfängnis, Jungfrau nach der Geburt. Fern sei es, daß in derjenigen Erde, d. h. in dem Fleische, aus dem die Treue sproßt, die Unversehrtheit zugrunde ginge. Denn nach seiner Auferstehung, da man ihn für einen Geist, nicht für einen Körper hielt, sagte er: »Tastet und sehet, denn ein Geist hat nicht Fleisch und Bein, wie ihr sehet, daß ich habe.«²⁾ Und doch ist die feste Masse seines jugendlichen Körpers durch verschlossene Türen zu den Jüngern eingegangen. Warum also konnte der, welcher als Erwachsener durch verschlossene Türen eingehen konnte, nicht als Kind durch unverletzte Organe heraus treten? Aber weder das eine noch das andere wollen die Ungläubigen annehmen. Darum nimmt der Glaube um so lieber beides gläubig an, weil der Unglaube beides verneint. Das ist nämlich der Unglaube, der in Christus keine Gottheit annimmt. Weiter, wenn der Glaube die Geburt Gottes im Fleische gläubig hinnimmt, trägt er kein Bedenken, für Gott beides als möglich zu erachten, daß er sowohl im reiferen Alter seinen Leib ohne Oeffnung des Hauszuges den daselbst Versammelten zeigte, wie auch als bräutliches Kind aus seinem Brautgemach, d. h. aus dem jungfräulichen Schoß ohne Verfehrung der Jungfräulichkeit der Mutter hervorging.³⁾

Freilich war diese Art des Eintritts in die irdische Welt etwas Ungewöhnliches, Unerhörtes, etwas Uebernatürliches, und darum gilt nach Augustinus auch von diesem Sondermoment der Inkarnation das Prophetenwort: „Wer wird schildern sein Geborenwerden?“⁴⁾

Die Kongruenz des Vorganges begründet der Kirchenlehrer in erster Linie mit dem Hinweis auf die Person Christi. Propheten

¹⁾ Ps. 84, 12. — ²⁾ Lk. 24, 39.

³⁾ Sermo 191, c. 1, n. 2; sermo 376, c. 1, n. 1.

⁴⁾ Jf. 53, 1. Sermo 196, c. 1, n. 1; sermo 215, n. 3.

und gottgesandte Männer haben nach Ausweis der heiligen Geschichte Wunder gewirkt, z. B. Kranke geheilt, Sieche wiederhergestellt, Tote zum Leben erweckt. Diese Propheten waren aber nur Vorboten Christi und haben diesen nicht als einen ihresgleichen, sondern als Herrn und Gott des Universums bezeichnet. Christus hat darum einerseits die gleichen Wunder wirken wollen wie jene, damit nicht ungereimt der Umstand wäre, daß das, was er durch jene gewirkt hatte, er in eigner Person nicht wirkte. Aber anderseits mußte er etwas ihm ausschließlich Eigenes wirken, und als solches nennt Augustinus drei Tatsachen aus dem Leben Jesu, die Geburt aus der Jungfrau, die Auferstehung und Himmelfahrt.¹⁾

Angezeigt, ja geboten erscheint dem hl. Lehrer die Jungfraugeburt auch durch den Inkarnationszweck, die Erlösung des gefallenen Menschengeschlechtes, und namentlich ob der geheimnisvollen Beziehung zwischen der jungfräulichen Mutter des Herrn und der jungfräulichen Kirche.²⁾

Auch die Würde Marias an sich legte die Kongruenz der Jungfraugeburt nahe,³⁾ welche weiterhin dem hl. Lehrer auch um deswillen gerechtfertigt erscheint, weil ihr eine lehrhafte Bedeutung für die Pflege der Jungfräulichkeit seitens der Frauenwelt innewohnt.⁴⁾

Solchermaßen motivierte Augustinus aus Offenbarung und Vernunft das Mysterium der Jungfraugeburt. Ein Rückblick auf sein Beweisverfahren zeigt uns ihn auch in diesem Lehrpunkt aus mancherlei Gründen als den originellen, überragenden Theologen.

¹⁾ Epistola 137, c. 4, n. 13 u. 14. — In Jo. evang. tract. 91, n. 3.

²⁾ Sermo 191, c. 2, n. 3: Nullo modo virginitatem matri suae nascendo Christus ademit, qui ecclesiam suam de fornicatione daemonum redimendo virginem fecit.

³⁾ c. Faust. XXIX, c. 4. Merito plane sic honestata (Maria), ut nobis Christum . . . etiam corporaliter servata integritate transfunderet. Nullo modo enim Christus matrem nascendo faceret deteriore, ut, cui munus fecunditatis attulerat, decus virginitatis auferret.

⁴⁾ Sermo 191, c. 2, n. 3: Virgines sanctae, quae terrenas nuptias contemnentes esse etiam carne virgines elegistis, gaudentes celebrate sollemniter hodierno die virginis partum. Ille quippe est natus ex femina, qui non est a masculo satus in femina. Qui vobis attulit, quod amaretis, matri non abstulit, quod amatis. Qui sanat in vobis, quod traxistis ex Eva, absit ut vitia, quod dilexistis in Maria.

Seine Beweisführung unterscheidet sich wesentlich von der des Ambrosius. Was der mailändische Bischof zur Motivierung der Lehre von der Jungfrauengeburt anführte:¹⁾ die Argumentation aus Jesaias 7, 14: „Siehe, die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären,“ die immer wiederkehrende Berufung auf Ezechiel 44, 2: „Es sprach der Herr: Dies Tor soll verschlossen bleiben, es wird nicht geöffnet werden, und niemand soll durch dasselbe eintreten, denn der Herr, der Gott Israels, ist durch dasselbe eingezogen, und darum soll es geschlossen bleiben,“ den ganzen typologischen Beweisapparat aus alttestamentlichen Wundern, — alles das wird man bei dem Bischof von Hippo vergebens suchen. Auch an die Motivierung dieses Mysteriums durch andere Väter der augustinischen Epoche — wir denken an Zeno von Verona,²⁾ Hieronymus,³⁾ Gaudentius,⁴⁾ Rufinus⁵⁾ — finden sich bei Augustinus keine oder nur sehr geringe Anklänge. Ebenso bleibt auch in vorliegender Frage die Reserve des großen Lehrers gegenüber der Jesaiassstelle 7, 14 merkwürdig — ein Umstand, der uns schon bei Behandlung des Empfängniswunders auffallen mußte.

Wenn die Stelle Ezechiels 44, 2, die schon zu Augustins Zeiten mit Vorliebe und Nachdruck zur Begründung der Jungfrauengeburt verwandt wurde, von Stamm⁶⁾ als ein Beweismoment erwähnt wird, welches auch Augustinus anzog, so beruht diese Angabe auf einem Irrtum, da für dieselbe in den echten Schriften des hl. Lehrers keine sichere Stütze sich findet. Wenn eine zweifel-

¹⁾ Epistola 42, n. 4 sqq. Migne PP. lat. XVI, 1125 sq. — Epistola 63, n. 33. Migne PP. lat. XVI, 1198. — De instit. virg. 8, n. 52. Migne PP. lat. XVI, 319 sq. — Vgl. Turmel a. a. O. 73 f.

²⁾ Tractat. II, 9. Migne PP. lat. XI, 416 sq.

³⁾ Dialog. adv. Pelagian. II, 4. Migne PP. lat. XXIII, 538: Comment. in Ezéch. XIII, 44. Migne PP. lat. XXV, 430.

⁴⁾ Sermo 9. Migne PP. lat. XX, 899 sq. Sermo 13. Migne PP. lat. XX, 933 sq.

⁵⁾ Comment. in symb. apost. 9. Migne PP. lat. XXI, 349.

⁶⁾ Mariologia, 124. Auch Schäfer hatte in der 1. Auflage seiner Schrift, Die Gottesmutter in der hl. Schrift, Münster 1887, S. 58 Augustinus in dem Wort Ezechiels eine prophetische Ankündigung der Jungfrauengeburt sehen lassen. In der 2. Auflage (Münster 1900) ist in dem betreffenden Zusammenhang (S. 56 ff.) hiervon nichts mehr zu lesen.

hafte Rede ¹⁾ eine derartige Beziehung zu Ezechiel aufweist, dürfte eben durch diesen Umstand eher ein neues Moment für ihre Unechtheit gegeben sein.

Die Jungfraugeburt ist für Augustinus ein Wunder, und zwar ein sehr erhabenes Wunder, welches dem Menschen noch mehr Staunen abnötigt als das Empfängniswunder. Um den Glauben an dessen Möglichkeit und Realisierung leichter zu machen, weist er auf eine andere, durch die Offenbarung gesicherte analoge Tatsache hin: das Gehen des Auferstandenen durch verschlossene Türen. Wiederholt hat der hl. Lehrer diese Parallele verwandt, ²⁾ und, wie es scheint, ist dieser Vergleich, der in diesem Zusammenhang fortan nicht mehr aus der Theologie verschwand, in seinem ersten Entstehen auf Augustinus zurückzuführen; denn bereits im Jahre 412 ³⁾ begegnen wir bei ihm dieser Parallele, während Hieronymus dieselbe gleichfalls im Zusammenhang mit der Jungfraugeburt erst im Jahre 415 ⁴⁾ erstmals verwandte. Augustinus ist sich wohl des Bedenkens nicht inne geworden, das sich gegen diesen Vergleich und damit gegen das dadurch beabsichtigte Beweisverfahren erheben läßt, daß nämlich diese Vergleichsobjekte Körper von verschiedener Qualität — natürlicher und verklärter Leib — darstellen. Eine nähere Bestimmung und Erklärung des Wunders der Jungfraugeburt aber hat er nicht gegeben.

Was Lukas über die Reinigung Marias berichtet, ⁵⁾ beeinflusste die sichere Ueberzeugung des hl. Augustinus von der Jungfraugeburt nicht in dem Sinne, daß er in diesem Bericht eine biblische Schwierigkeit gegen die *virginitas Mariae in partu* gesehen hätte. Er konstatiert vielmehr, daß jener Vorgang mehr aus Gesetzesbrauch, denn aus der Notwendigkeit der Entündigung und Reinigung der dabei beteiligten Personen erfolgt sei. ⁶⁾ Nach seiner Ansicht

¹⁾ Stamm zitiert „Augustinus, Sermo 14 de natali“.

²⁾ Sermo 196, c. 1, n. 1. — Epistola 137, c. 2, n. 8. — In Jo. evang. tract. 121, n. 4.

³⁾ Epistola 137, c. 2, n. 8.

⁴⁾ Dialog. adv. Pelagian. Migne PP. lat. XXIII, 495 sqq.

⁵⁾ Lf. 2, 22 ff.

⁶⁾ Quaest. in Heptateuch. III, qu. 40, n. 2 sqq: »Et cum adimpleti fuerint dies purgationis eius super filio aut super filia, offerret agnum sine macula in holocaustum . . . pro peccato et exorabit pro ea sacerdos

war also Maria nicht an das Gesetz gebunden; diese Auffassung gründete sich aber auf der Annahme, daß bei Maria nicht die Voraussetzung des Gesetzes gegeben war, m. a. W., Maria bedurfte der Reinigung um deswillen nicht, weil sie jungfräulich geboren. Bemerkt sei noch, daß Augustinus zur Erhärtung seiner Lehre von der Jungfraugeburt auf die von Lukas überlieferten Vorgänge der ersten Christnacht keinen Bezug nimmt; er zieht auch nicht die Folgerung aus der Tatsache der Jungfraugeburt: die Freiheit Marias von allen Schmerzen und Wehen der Schwangerschaft wie der Geburt, obschon ihm eine einschlägige Frage die Behandlung auch dieser Seite der Jungfraugeburt nahegelegt hatte.¹⁾ Er geht darüber mit Schweigen hinweg, sei es nun, daß er die Bedeutung dieser Begleitumstände auf ihre tatsächliche geringe Tragweite richtig einschätzte, sei es, daß ihm

et purgabat eam a fonte sanguinis eius« (Lev. 12, 6). Sed quo peccato, numquid peperisse peccatum est? An hic ostenditur illa propago ex Adam . . . ? Cur ergo non illud quod natum est purgari dicit Scriptura per hoc sacrificium, sed ipsam, quae peperit? An ad ipsam quidem, unde illa origo trahebatur, relata purgatio est propter sanguinis fontem: non poterat tamen sine ipsius fetus purgatione fieri, qui ex ipso sanguine exortus est. Nam quo pertinet, quod superius ait: »Super filio aut super filia offerret agnum anniculum in holocaustum et pullum columbinum aut turturem pro peccato«, si nihil per hoc sacrificium fiebat pro eis, qui nascebantur. Quidsi quisquam ita distinguere conabitur, ut dicat non esse jungendum »super filio aut super filia offerre agnum in holocaustum et pullum columbinum pro peccato«, sed potius legendum »et cum adimpleti fuerint dies purgationis eius super filio aut super filia« i. e. dies purgationis impleti fuerint super illo aut super illa, filio scilicet vel filia, ut deinde ab alio sensu sequatur: »offerret agnum . . . in holocaustum et pullum columbinum pro peccato« i. e. pro peccato suo, cum completi fuerint dies purgationis eius super filio aut super filia: quisquis ergo ita distinguendum putaverit ex Evangelio evincetur, ubi, cum tale aliquid nato ex virgine Domino facerent, magis propter consuetudinem legis, quam propter necessitatem alicuius in eo« expiandi purgandique peccati sic legitur: »Et cum inducerent puerum Jesum parentes eius, ut facerent secundum consuetudinem legis pro eo« non dictum est, pro matre eius, sed pro eo, quamvis ea fierent, quae hoc loco praecepta sunt de duobus turturibus aut duobus pullis columbinis.

¹⁾ Epistola 135, n. 2. — Kurz (Mariologie 172 ff.) hingegen beruft sich wiederholt bei Erörterung der einschlägigen Fragen auf Augustin, entnimmt allerdings seine Belege apokryphen Reden desselben.

sein feines Tactgefühl von einer Behandlung solcher delikaten Nebenfragen eines so zarten Geheimnisses abhielt; seine Darstellung der Lehre von der Jungfraugeburt hat dadurch weder an Durchsicht noch an Beweiskraft verloren.

Gegenüber der in kirchlichen Kreisen geltenden Anschauung von der *virginitas Mariae in partu* machte Iovinian geltend: Maria hat auf jungfräuliche Weise den Herrn empfangen, mit der Geburt desselben aber ihre körperliche Integrität eingebüßt. Denn annehmen, Maria habe geboren und sei doch unverletzte Jungfrau geblieben, ist ein manichäischer Irrtum. Christi Geburt wird dadurch zur Scheingeburt degradiert, sein Leib wird einem Phantasma gleich geachtet, wie dies die Manichäer tun.¹⁾ Augustinus räumt ein, daß des Iovinians Beweisführung sehr scharfsinnig sei, erklärt aber gleichzeitig, daß der Glaube der Katholiken an dieser Klippe nicht scheiterte; vielmehr hielten sie fest an der doppelten Wahrheit: Maria sei auch in der Geburt Jungfrau geblieben, und dennoch sei Christi wahrer menschlicher Leib aus ihr hervorgegangen.²⁾

Auf Grund unserer Ausführungen wird es nicht wundernehmen, wenn der Bischof von Hippo eine These, die er mit soviel Nachdruck verfocht,³⁾ als Bestandteil des Glaubens ansah und auch von anderen als solche angesehen wissen wollte. Jungfräuliche Empfängnis Christi in Maria, jungfräuliche Geburt des Herrn aus Maria lehrt er in gleicher Weise als zum Glauben der Christen gehörig. Er bezeugt auch die Annahme seitens der Gläubigen seiner Zeit und erhält in dem pelagianischen Bischof Julian einen Kronzeugen für diese Wahrheit.⁴⁾ Nur die Ungläubigen, d. h. die Leugner der Gottheit Christi, sowie die „Weisen und Klugen dieser Welt“ lehnen beide Wahrheiten ab;⁵⁾ aber auch

¹⁾ Vgl. de nupt. et concup. II, c. 5, n. 15. — c. Julian. I, c. 2, n. 4. — Opus imp. c. Julian. IV, c. 122. — Gallier a. a. O. 156.

²⁾ c. Julian. I, c. 2, n. 4.

³⁾ Vgl. Kaufchen a. a. O. 169. — Harnack, Dogmengeschichte³ III, 217.

⁴⁾ Opus imp. c. Julian. IV, c. 122. Vgl. c. Julian. I, c. 2, n. 4.

⁵⁾ Sermo 184, c. 1, n. 1: Dedit quippe indicium maiestatis eius (scil. Christi) virgo mater quam virgo ante conceptum tam virgo post partum; a viro praegnans inventa non facta; gravida masculo sine masculo; felicior atque mirabilior fecunditate addita integritate non perdita. Hoc

Jovinian, der zwar eine jungfräuliche Empfängnis Christi in der Jungfrau Maria annahm, dagegen die Jungfraugeburt leugnete, ist ihm ein Häretiker.

Die Berechtigung der gläubigen Annahme der Jungfraugeburt hat der große Bischof von Hippo in mannigfacher Weise begründet; in der Sicherheit seiner wissenschaftlichen Erkenntnis und seiner Glaubensüberzeugung faßt er gegenüber den Bezweiflern von Empfängniswunder und Jungfraugeburt sein einschlägiges Urteil dahin zusammen: „Wenn meine schriftlichen Ausführungen über die Jungfräulichkeit der hl. Maria von der Möglichkeit derselben nicht überzeugen, dann muß man alles leugnen, was auf außerordentliche Weise in der Körperwelt geschieht. Wenn man aber dieselbe aus dem Grunde nicht glaubt, weil es nur einmal geschehen, so frage den Freund, den dieser Umstand noch immer beunruhigt, ob sich in den weltlichen Wissenschaften nichts findet, was nur einmal geschehen und dennoch geglaubt wird und zwar nicht auf leere Fabeleien hin, sondern, wie man annimmt, auf Grund historischer Treue. Frage, ich bitte dich. Wenn er in Abrede stellen sollte, daß solches in jenen Wissenszweigen sich finde, dann ist er freundlich darüber zu belehren; räumt er es hingegen ein, dann ist die Frage abgetan.“¹⁾

c. Jungfrau nach der Geburt.

Maria blieb Jungfrau auch nach der Geburt ihres göttlichen Kindes. Rein und unverfehrt bewahrte sie ihre körperliche Integrität bis zu ihrem Lebensende. Für diese Tatsache tritt

tamen grande miraculum malunt illi (sci. sapientes et prudentes huius saeculi) fictum putare quam factum. Ita in Christo homine et Deo, credere quoniam non possunt, humana contemnunt; quoniam non possunt contemnere divina, non credunt. Nobis autem quanto illis abjectius tanto sit gratius in humilitate Dei hominis corpus, et quanto illis est impossibilior tanto sit divinior in hominis nativitate virginis partus. Vgl. auch c. Faustum XXIX, c. 4.

¹⁾ Epistola 143, n. 12. — Ueber das Fortleben der Lehrmeinung Augustins in der Frage über die virginitas Mariae in partu zur Zeit des Ratramnus und Rabbertus vgl. Bach, Die Dogmengeschichte des Mittelalters vom christologischen Standpunkt. I. Teil: Die werdende Scholastik. Wien 1874, 152 ff. — Scheeben, Handbuch der kathol. Dogmatik. Freiburg 1878, II, 940. — Harnack, Dogmengeschichte³ III, 285 f., Anm. 3.

Augustinus mit nicht geringerer Klarheit und Entschiedenheit ein, als er es für die Jungfräulichkeit Marias vor und in der Geburt getan. Die ganze Frage der *virginitas Mariae post partum* läßt sich erschöpfend auch dahin formulieren: Hat Maria nach der Geburt ihres göttlichen Sohnes mit ihrem Gatten ehelichen Verkehr gepflogen? Daß dies in dem Zeitraum von Abschluß der Ehe bis zur Geburt Jesu nicht der Fall gewesen, bezeugt uns unzweideutig der erste Evangelist.¹⁾ Selbst Irrlehrern, wie Jovinian, stand die Wahrheit dieser Tatsache fest. Bestritten ward sie nur von den oben erwähnten Gegnern des Empfängniswunders.²⁾ blieb nun dieses keusche Verhältnis auch nach der Geburt Jesu, oder haben Maria und Joseph die Ehe auch in physischem Sinn vollzogen?

Derjenige Leser der Evangelien, dessen Geist an der Oberfläche haften blieb, konnte, zumal wenn ihm theologische Schulung abging, in manchen Schriftstellen Anhaltspunkte finden, die in ihm Zweifel an dem rein geistigen Charakter dieser Ehe zu wecken imstande waren. Daß es an solchen Zweiflern in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts nicht fehlte, bezeugt Origenes³⁾. Gegen die Auffassung von einem ehelichen Verkehr zwischen Joseph und Maria, welche gleichbedeutend war mit einer Degradation der Gottesmutter und für Maria wie für Joseph einen außerordentlich tiefen Grad sittlichen Fühlens involvierte, machte notwendig die tiefergehende Reflexion Front. Solchem psychologisch begründeten Gefühl dürften auch jene Partien des Protoevangeliums zu vindizieren sein, welche den idealen, rein geistigen Charakter der Ehe zwischen Maria und Joseph auf historischem Wege nachweisen wollen.

Als offener Verteidiger der Jungfräulichkeit Marias *post partum* erscheint in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts Ori-

¹⁾ Mt. 1, 18.

²⁾ Vgl. oben 53 f.

³⁾ In Luc. homilia VII. Migne PP. lat. XIII, 1818. — Daß Tertullian die *virginitas Mariae post partum* durch Behauptung von ehelicher Gemeinschaft zwischen Joseph und Maria preisgegeben, ist strittig. Hieronymus hat es behauptet. Petavius warnt vor voreitiger Bejahung. Zur Kontroverse bezüglich Tertullians Stellung in dieser Frage vgl. Turmel, Tertullien². Paris 1905, 232 f.

genes¹⁾. Seine Ausführungen berechtigen zu dem Schluß, daß in jenen Tagen die Mehrheit der Gläubigen an dieser Lehre festhielt. Die Minorität, welche das Gegenteil versocht, wird von Origenes als häretisch bezeichnet. Die Folgezeit festigte das Ansehen der von Origenes bezeugten Meinung. Nur Männer und Parteien, die auch in anderen Lehrpunkten von den orthodoxen Normen abwichen, erscheinen als Gegner der auch in der Ehe unverfehrt gebliebenen Jungfräulichkeit Marias. So erfahren wir aus den von Photius gesammelten Exzerpten des Arianers Philostorgius, daß arianische Richtungen, speziell die beiden Führer Eunomius und Eudogius Marias immerwährende Jungfräulichkeit in Abrede stellten und voll Erbitterung bekämpften.²⁾ Epiphanius³⁾ berichtet, daß auch unter den Anhängern des Apollinaris von Laodicea sich Leute fanden, welche behaupteten, daß Maria nach der Geburt Jesu mit Joseph ehelichen Umgang gepflogen habe. Derselbe Gewährsmann weiß von einer ganzen Sekte in Arabien zu melden, die ob der Bitterkeit ihres absprechenden Urteils über Maria wie auch wegen ihrer Leugnung der steten Virginität Marias Antidikomarianiten genannt wurden.⁴⁾

Um die Reize des 4. Jahrhunderts mehrten sich die Gegner der *virginitas Mariae post partum*. Helvidius⁵⁾, ein Schüler des arianischen Bischofs Auxentius von Mailand, verfaßte um das Jahr 380 eine eigene Schrift, in welcher er unter Berufung auf bestimmte Stellen der Schrift sowie auf das Zeugnis des Tertullian und des Victorinus von Pettau den Nachweis zu erbringen suchte, daß Maria in ihrer Ehe mit Joseph die körperliche Integrität nicht bewahrt habe. Hieronymus schrieb eine Widerlegung des Häresiarchen und gab eine derartig gründliche und umfassende Lösung der vorgebrachten exegetischen Schwierigkeiten, daß die Theologie der nachfolgenden Jahrhunderte bis zur Jetztzeit eine bessere nicht zu finden ver-

¹⁾ Comment. in Mt. X, 17. Migne PP. gr. XIII, 876. — In Luc. homilia VII. Migne PP. gr. XIII, 1818

²⁾ Philostorgius, Hist. eccles. VI, 2. Migne PP. gr. LXV, 533.

³⁾ Haer. 77, 26. Migne PP. gr. XLII, 700 sqq.

⁴⁾ Haer. 78, Migne PP. gr. XLII.

⁵⁾ Vgl. Lehner a. a. O. 104 ff. — Haller a. a. O. 152.

mochte.¹⁾ Doch war Helvidius mit seiner Theorie bezüglich Marias Ehe nicht vereinzelt geblieben. Er fand Beifall und Anhang; „selbst ein Bischof,“²⁾ Bonosus von Sardica, war ein Verkünder des helvidischen Irrtums. Gegen diesen verteidigten Papst Siricius und namentlich Ambrosius die auch in der Ehe bewahrte Jungfräulichkeit Mariens und schützten so die ehrwürdige, überlieferte Lehre, für welche in der Vorzeit ein Origenes³⁾, Hilarius⁴⁾ und Epiphanius⁵⁾ als für einen Bestandteil des christlichen Glaubens eingetreten waren.

Augustinus kannte diese Gegner der steten Jungfräulichkeit Marias, und wenn er auch nicht unter ausdrücklicher Bezeichnung des Gegners einen Waffengang für die Erhärtung dieser Wahrheit unternommen, so ist doch seine Ansicht in der vorliegenden Frage über allen Zweifel erhaben. Kaum ein anderer kirchlicher Schriftsteller des Abendlandes hat mehr sich mit der Person Marias befaßt, denn Ambrosius. Er ragt namentlich als unermüdlicher Vorkämpfer des hehren Privilegs ihrer steten Jungfräulichkeit über alle hervor.

Auch hier folgte dem großen Meister der größere Schüler. In der gegen Ende seines Lebens edierten Schrift *de haeresibus* erwähnt der Bischof von Hippo die für unsere Frage hauptsächlich in Betracht kommenden Sektierer, die Antidikomarianiten und Helvidianer. „Antidikomariten“⁶⁾ werden jene Häretiker genannt, die Marias Jungfräulichkeit so sehr widersprechen, daß

¹⁾ Liber adv. Helvidium de perpetua virginitate beatae Mariae. Migne PP. lat. XXIII, 183 sqq. — Zur Kritik der Schrift vgl. Bardenhewer, *Patrologie*² 409. Lehner a. a. O. 111. Haller a. a. O. 153. — In Sache der Berufung des Helvidius auf Tertullian vgl. oben 97.

²⁾ Ambrosius *de institut. virg.* c. 4, n. 35. Migne PP. lat. XVI, 314.

³⁾ Vgl. oben 97.

⁴⁾ *Comment. in Mt.* 1, n. 3. Migne PP. lat. IX, 922.

⁵⁾ Haer. 78. Migne PP. gr. XLII, 700 sqq.

⁶⁾ Augustinus schreibt konstant *Antidikomaritae* anstatt *Antidikomarianitae*. Dazu geben die Mauriner (VIII, 19) die Anmerkung: *Editi Antidikomarianitae secundum Graecos. Omnes vero hie Latini MSS: Antidikomaritae*. Diese Lesart dürfte auf ein Versehen zurückzuführen sein, da Augustinus in *de haer.* 82 erklärt, Epiphanius nenne diese Gegner Mariens *Antidikomaritae*, während Epiphanius tatsächlich die Bezeichnung *Antidikomarianitas* hat. (Vgl. die Maurinerausgabe VIII, 24.)

sie behaupten, dieselbe sei nach der Geburt Christi mit ihrem Manne ehelich verkehrt.“¹⁾ „Die Helvidianer stammen von Helvidius her und widersprechen der Jungfräulichkeit Marias derart, daß sie behaupten, dieselbe habe nach Christus noch andere Kinder von ihrem Manne geboren. Aber zweifellos hat Epiphanius diese Leute mit Uebergehung des Namens Helvidius Antidikomariten genannt.“²⁾ Diese Auffassung Augustins, welche Antidikomaritanen und Helvidianer identifiziert, ist unrichtig.“ „Sie sind schon räumlich von einander unterschieden.“³⁾ Der Sache nach stimmten freilich beide vielfach überein, und eine Beeinflussung des Helvidius durch die Ideen jener arabischen Sekte ist unseres Erachtens nicht völlig und absolut ausgeschlossen. Der Arianismus konnte die Vermittlerrolle abgeben. Des Bonosus und seines Irrtums bezüglich der bleibenden Jungfräulichkeit Marias geschieht bei Augustin nicht eigens Erwähnung.⁴⁾

Schon der Umstand, daß der hl. Lehrer die Antidikomaritanen und Helvidius mit seinen Anhängern als Häretiker bezeichnet, spricht für seinen Glauben an Marias stete Jungfräulichkeit. Er teilt nicht nur persönlich in dieser Frage voll und ganz die Ueberzeugung und Lehre des mailändischen Bischofs, sondern bezeichnet auch diese Wahrheit als Bestandteil des Glaubens seiner Zeitgenossen.⁵⁾

Wiederholt legt Augustinus aber auch ausdrücklich Zeugnis ab für diese Wahrheit: „Christus wurde von einer Mutter geboren, welche, obwohl vom Manne unberührt, empfing und allezeit unberührt blieb — Jungfrau bei der Empfängnis, Jungfrau bei der Geburt, Jungfrau beim Tode — dennoch einem Zimmermann verlobt war.“⁶⁾ Wie aus dieser Belegstelle ersichtlich, hatte Augustinus bereits um das Jahr 400 seinen Glauben an die stete Jungfräulichkeit Marias in ihre drei Einzelmomente zerlegt und

¹⁾ De haer. 56.

²⁾ De haer. 84.

³⁾ Kirchenges. I, 927; vgl. auch Kurz, Mariologie 210 f.

⁴⁾ Kurz, Mariologie 240, nennt unter den Bekämpfern des Bonosus auch Augustinus, versäumt es aber, diese Behauptung durch eine augustinische Sentenz zu erhärten.

⁵⁾ C. Julian. I, c. 2, n. 4.

⁶⁾ De catechizandis rudibus c. 22, n. 40. — Vgl. Sermo 188, c. 3, n. 4. — Sermo 290, c. 5, n. 6.

in ein knappes sprachliches Gewand gekleidet: „*virgo concipiens, virgo pariens, virgo moriens*“. Mit unwesentlicher Variation begegnet diese Formel häufig in den augustinischen Schriften, speziell in den Reden.¹⁾ Aber auch die Bezeichnung *virgo perpetua* ist unserem Kirchenlehrer nicht fremd.²⁾

Die körperliche Integrität Marias vor wie nach der Geburt exemplifiziert er mit Vorliebe an dem neuem Grab, in das der Herr gelegt ward. So schreibt er bereits im Jahre 393: „Gleich wie in jenem Grab kein anderer Toter begraben ward, weder vorher noch nachher, so ward in dem Schoße Marias weder vorher noch nachher etwas Sterbliches empfangen.“³⁾

Dem Glauben an die stete Bewahrung der Jungfräulichkeit seitens der Gottesmutter steht nach St. Augustin durchaus die Tatsache nicht im Wege, daß Maria in der Schrift als „Weib“ bezeichnet wird. Unter Bezug auf die Stelle des Galaterbriefes:⁴⁾ »Es sandte Gott seinen Sohn, gebildet aus einem Weibe,« schreibt er: „Welcher Katholik wüßte nicht, daß mit diesem Namen (Weib) der Apostel nicht die fehlende Jungfräulichkeit, sondern den Ge-

¹⁾ Sermo 51, c. 11, n. 18: *Virgo concepit, virgo peperit, virgo permansit*; vgl. sermo 231, c. 2, n. 2. — Sermo 190, c. 2, n. 2: *ut virgo conciperet, virgo pareret, virgo pariens permaneret*. — Sermo 196, c. 1, n. 1: *virgo concepit, virgo peperit, . . . virgo post partum permansit* vgl. de symb. I, 3. — Sermo 215, n. 3: *sine virili semine virginem concepisse, sine corruptione peperisse et post partum in integritate permansisse*. — Zuweilen wird als Beleg für die stete Jungfräulichkeit Mariens folgende Sentenz aus Augustin angeführt: „*Videte miraculum matris Dominicae. Virgo concepit, virgo parturit, virgo post partum permansit*.“ Diese Worte sind aber nicht ursprünglich augustinisch, sondern von den Löwener Herausgebern Augustins der achten Rede 194 des Bischofs von Hippo eingefügt worden. Die Mauriner geben hierzu folgende Note: *Pleraque haec verba quibus hic nostri MSS. et antiquiores editi carent, reperies in Sermone appendicis 121. Sed verius sunt Ambrosiani cuiusdam Sermonis de natali Domini, teste Cassiano in libro de incarn. 7.* — Vor Augustin begegnen wir ähnlicher Formel zur Bezeichnung der steten Jungfräulichkeit bei Beno von Verona tract. I, 5, n. 3; II, 8, 2; II, 9, 1; vgl. Biglismair a. a. O. 117.

²⁾ Sermo 186, c. 1, n. 1; vgl. Sermo 195, n. 2.

³⁾ De fide et symb., c. 5, n. 11; vgl. In Jo. evang. tract. 28, n. 3 u. 120, n. 5. — De trinit. IV, c. 5, n. 9.

⁴⁾ Gal. 4, 4.

schlechtsunterschied nach hebräischer Redeweise habe bezeichnen wollen.“¹⁾

Bestimmter noch spricht er sich über den gleichen Gegenstand anderwärts aus: „Selbst Maria ward Weib genannt nicht infolge verkehrter Jungfräulichkeit, sondern nach dem Sprachgebrauch ihres Volkes. Es erklärte nämlich auch der Apostel von dem Herrn Jesus Christus, er sei geworden aus dem Weibe; aber damit unterbricht er gleichwohl nicht die Ordnung und den Text unseres Glaubenssymbols, in welchem wir bekennen, geboren von dem Heiligen Geist und der Jungfrau Maria; denn jene hat als Jungfrau empfangen, als Jungfrau geboren und ist Jungfrau weiterhin geblieben. Man nannte nämlich infolge einer Eigentümlichkeit der hebräischen Sprache alle Frauen »Weiber«. Vernimm das evidenteste Beispiel: Die erste Frau, welche Gott aus der Seite des Mannes bildete, wurde schon, ehe sie mit ihrem Mann geschlechtlich verkehrte, was nach dem Verlassen des Paradieses als Tatsache von ihnen berichtet wird, »Weib« genannt; denn es sagt die Schrift: »Er bildete sie zum Weibe.«²⁾

Auf die exegetischen Schwierigkeiten mehr philologischen Charakters, durch welche die Gegner der steten Jungfräulichkeit ihre Lehre zu stützen suchten, ist Augustinus nicht eingegangen.

In diesem Zusammenhange und damit als eines neuen Beleges für den Glauben unseres Kirchenlehrers an die lebenslängliche Jungfräulichkeit Marias ist auch der berühmten Frage bezüglich der Brüder und Schwestern Jesu zu gedenken. Das Problem fand seitens der kirchlichen Theologie zwei Lösungen: Die »Brüder Jesu« sind in Wirklichkeit nur Halbbrüder, d. h. Söhne Josephs aus einer früheren Ehe. Diese zuerst von Origenes³⁾ später von Hilarius⁴⁾, Epiphanius⁵⁾ und Chrysostomus⁶⁾ vertretene Theorie ist wahrscheinlich auf die im Protoevangelium des Jakobus⁷⁾ gegebene

¹⁾ De trinit. II, c. 5, n. 8.

²⁾ Sermo 51 c. 11, n. 18. Vgl. c. Faustum XXIII, c. 7. Locution. IV, n. 104.

³⁾ Comment. in Mt. X, 17. Migne PP. gr. XIII, 876.

⁴⁾ Comment. in Mt. I, 4. Migne PP. lat. IX, 922.

⁵⁾ Haer. 78. 7. Migne PP. gr. XLII, 709.

⁶⁾ In Mt. homilia V, 3. Migne PP. gr. LVII, 57.

⁷⁾ c. 9 bei Hennede a. a. O. 57.

Charakterisierung Josephs als eines hochbetagten Mannes zurückzuführen. Die zweite Erklärung, welche in den Brüdern Jesu nur „Vettern“ des Herrn sieht, hat ihren bedeutendsten, ja ersten Vertreter in Hieronymus¹⁾ und war am Ausgang des fünften Jahrhunderts in der Kirche des Abendlandes allgemein und ausschließlich in Geltung; von dem genannten Zeitpunkt ab gelangte sie auch in der Theologie des Orients mehr und mehr zur Herrschaft.²⁾

Augustin sieht in der biblischen Erwähnung der Brüder Jesu³⁾ die Wahrheit von Marias immerwährender Jungfräulichkeit in keiner Weise in Frage gestellt. Er schließt sich der von Hieronymus vertretenen Theorie an, konstatiert als feststehende Tatsache, daß die Schrift auch Verwandte überhaupt als Brüder resp. Schwestern zu bezeichnen pflege und wendet dieses an biblischen Tatsachen erhärtete allgemeine Gesetz auf den konkreten Einzelfall der Brüder Jesu an. „Daß bei den Alten Blutsverwandte mit dem allgemeinen Namen Brüder bzw. Schwestern bezeichnet zu werden pflegen, bezeugt die Schrift. Denn auch Tobias spricht zu Gott in seinem Gebete: »Und nun, Herr, du weißt, daß ich nicht der Wollust wegen meine Schwester zum Weibe nehme;«⁴⁾ während er weder von demselben Vater gezeugt noch aus demselben Mutterchoß, sondern nur aus demselben Stamm der Verwandtschaft hervorgegangen war. Und Loth wird Abrahams Bruder genannt,⁵⁾ obgleich Abraham dessen Onkel war. Auf Grund dieser Verwendung des Wortes werden auch Brüder des Herrn im Evangelium erwähnt, nicht solche allerdings, welche die Jungfrau Maria geboren hatte, sondern alle Anverwandte aus deren Verwandtschaft.“⁶⁾ In gleicher Weise spricht sich Augustinus

¹⁾ Adv. Helvidium de perpetua virginit. beatae Mariae c. 19. Migne PP. lat. XXIII, 303.

²⁾ Cyrillus Alex., In Joh. 7, 5. Migne PP. gr. LXXIII, 637. — Theodorus ancyr., Homilia IV, 13. Migne PP. gr. LXXVII, 1412. — Johannes Damascenus, In dormit. I, 6. Migne PP. gr. XCVI, 709.

³⁾ Mt. 12, 46; 13, 55. — Mt. 3, 31; 6, 3. — Lk. 8, 19. — Joh. 2, 12; 7, 3. — Apgsch. 1, 14. — I. Kor. 9, 5. — Gal. 1, 19.

⁴⁾ Tob. 8, 9.

⁵⁾ Gen. 13, 8; vgl. dazu Augustinus, Locution. I, n. 42.

⁶⁾ c. Faustum XXII, c. 35.

in zwei Traktaten des Johannesevangeliums aus.¹⁾ Bemerkenswert ist hier besonders der Umstand, daß er bei den Hörern bzw. den Lesern seiner Ausführungen die Frage nach den Brüdern Jesu nicht als Problem, sondern als bereits bekannte Lösung voraussetzt.²⁾

Es unterliegt keinem Zweifel, daß Augustinus in der Behandlung der Jungfräulichkeit Marias auch nach der Geburt — oder allgemeiner gesprochen — der immerwährenden Jungfrauschafft der Gottesmutter durchaus eins war mit den kirchlichen Lehrern, die vor ihm oder gleichzeitig mit ihm lebten. Namhafter Unterschied diesen gegenüber tritt jedoch in der Begründung dieser Frage durch Augustinus zutage. Und hierin ist es wiederum weniger die negative als positive Seite der Beweisführung, welche diese Wahrnehmung stärkt.

Ambrosius, Hieronymus u. a. stützten die Lehre von der immerwährenden Jungfräulichkeit Marias durch direkte Belege aus der Schrift. So galt vor allem als klassische Beweisstelle Ezechiel 44, 2; viel verwandt ward auch die von dem vierten Evangelisten³⁾ berichtete Anempfehlung Marias an Johannes

¹⁾ In Jo. evang. tract. 10, n. 3, u. tract. 28, n. 3. — Vgl. ferner Sermo 133, n. 1. Dieselbe Lösung findet die Brüder Jesu-Frage in dem pseudo-augustinischen Liber quaestion. XVII in Matthaeum, c. 17. Die Mauriner reiheten denselben noch unter die echten Schriften Augustins ein (Augustini operum tom. III, 2. pars 277 sqq.); heute steht die Unechtheit der Schrift außer Frage, vgl. Bardehewer, Patrologie², 431.

²⁾ In Jo. evang. tract. 28, n. 3: Fratres eius (scil. Christi) sic accipite sicut nostis: non enim novum est, quod auditis. Consanguinei virginis Mariae fratres Domini dicebantur. Erat enim consuetudinis Scripturarum appellare fratres quoslibet consanguineos et cognationis propinquos et extra usum nostrum, non quo more nos loquimur. Nam quis dicat fratres avunculum et filium sororis? Scriptura tamen etiam huiusmodi cognationes fratres appellat. Nam Abraham et Loth fratres sunt dicti, cum esset Abraham patruus Loth: et Laban et Jacob fratres sunt dicti, cum esset Laban avunculus Jacob. Cum ergo auditis fratres Domini, Mariae cogitate consanguinitatem, non iterum parientis ullam propaginem. In neuester Zeit ward die Brüder-Jesu-Frage erneut diskutiert und unter Berufung darauf Maria die ständige Jungfräulichkeit abgesprochen. Näheres bei Foul, Moderne Gegner Maria, Zeitschr. f. l. Theologie 1901, 664 ff.

³⁾ Joh. 19, 26.

durch den sterbenden Heiland; ¹⁾ die verschiedenen Termini und sprachlichen Wendungen, welche von den Gegnern der steten Jungfräulichkeit der Gottesmutter zur Stütze ihrer falschen Theorie waren angeführt worden, wurden einer eingehenden Exegese unterzogen und die diesbezüglichen Folgerungen der Gegner Marias als unhaltbar dargetan. ²⁾ Bei Augustinus nichts von alledem!

Eine Verwendung von Ezéch. 44, 2 für den Erweis der dauernden körperlichen Integrität Marias findet sich nur in einer unechten Rede des hl. Lehrers. ³⁾ Eine Berufung auf Joh. 19, 26 zu erwähntem Zwecke vermochten wir bei ihm nicht zu finden; ⁴⁾ daß er auf die von den Gegnern in dieser Hinsicht erhobenen exegetischen Schwierigkeiten nicht näher einging, haben wir bereits oben erwähnt. Es waren nur Beweismomente von mehr sekundärer Bedeutung, in welchen der Bischof von Hippo mit den erwähnten Verteidigern der immerwährenden Jungfräulichkeit der Gottesmutter übereinstimmte; als solche sind zu nennen: die Analogie zwischen dem neuen Grab des Herrn und dem allezeit unverfälschten Mutter Schoß der hl. Jungfrau, sowie die Konstatierung, daß die biblische Bezeichnung Marias als „Weib“ und die wiederholt in der Schrift erwähnten „Brüder Jesu“ auf Grund des Sprachgebrauchs der Schrift nichts gegen die dauernde körperliche Integrität der Mutter Jesu beweisen.

¹⁾ Hilarius, *Comment. in Mt.* I, 4. Migne PP. lat. IX, 922. — Hieronymus, *adv. Helvidium* n. 12 sq. Migne PP. lat. XXIII, 195. — Epiphanius, *Haer.* 78, 10. Migne PP. gr. XLII, 713. — Ambrosius, *de institut. virg.*, c. 7, n. 46 sqq. Migne PP. lat. XVI, 317 sq.

²⁾ Vgl. Hieronymus, *adv. Helvidium* n. 3 sqq. Migne PP. lat. XXIII, 185.

³⁾ *Sermo* 195, n. 1, in app., auch zitiert als *sermo* 18 de temp. — Vgl. Stamm a. a. O. 137; ebenso Janssens a. a. O. V, 302. Letzteren mag wohl das Vorgehen des Aquinaten bestimmt haben, Augustinus die Stelle Ezéch. 44, 2 im Sinne der *virginitas post partum* interpretieren zu lassen. Allein der Aquinate hat an der beregten Stelle (*Summa theol.* III, qu. 28, a. 3) einen einschlägigen patristischen Beleg grundlos dem Bischof von Hippo zugeschrieben. Vgl. Turmel, *Hist. de la théol.* posit. I, 391 f.: Quant à la virginité post partum, s'il en demanda la preuve à Ezéchiel, il (s. Thomas) apprit d'un auteur, inconnu mais identifié avec saint Augustin...

⁴⁾ In *sermo* 218, c. 10, n. 10 gedenkt Augustin dieser Empfehlung der Mutter Jesu an Johannes, aber unter völlig anderem Gesichtswinkel.

Es mochte dem scharfen Geist des großen Afrikaners nicht verborgen bleiben, daß sich ein durchschlagender Beweis für die Virginität Marias nach der Geburt aus der Schrift mit direkten Belegen nicht geben ließ.¹⁾ Darum schlug er neue Pfade ein, um diese Wahrheit zu erhärten; seine ausführlichen Erörterungen über Marias Jungfräulichkeitsgelübde wie über die Ehe, welche Maria mit Joseph verband, bilden für ihn die zwei Voraussetzungen, aus denen er die stete Jungfräulichkeit der Mutter Jesu folgert, und auf welchen die moralische Gewißheit seiner These ruht. Die Häufigkeit, mit welcher Augustinus von dem Keuschheitsgelübde Marias spricht, beweist klar, wie tiefinnerlich der hl. Lehrer von der *virginitas Mariae post partum* durchdrungen war; seine Darlegungen über die Ehe Marias mit Joseph lassen auch nicht im entferntesten den Gedanken an einen physischen Vollzug dieser Ehe aufkommen.

Die Sitte, Gott Keuschheit zu geloben, war der Kirche des augustininischen Zeitalters nicht fremd.²⁾ Wir vernahmen bereits, welche hohe Werthschätzung der große Kirchenlehrer der Tugend der Jungfräulichkeit überhaupt entgegenbrachte. Der monastische Gedanke, von Athanasius an das Abendland vermittelt, war hier anfangs mit geteilten Gefühlen aufgenommen worden,³⁾ fand aber an Ambrosius⁴⁾ und Augustinus mächtige Schutzredner und wirksame

¹⁾ Zum Schweigen der Schrift in dieser Hinsicht bemerkt Schäfer (a. a. O. 60 f.): „Keiner der neutestamentlichen Schriftsteller hat einen Anlaß oder einen Grund, Mariä ewige Jungfräulichkeit noch zu beweisen, — es ist für sie Tatsache — wodurch sich erklärt, daß auch keiner derselben auf ein hierzu dienendes Wort des N. T. hinweist.“

²⁾ Vgl. Wolfsgruber a. a. O. 8, 207, 259 f., 265, 359 ff., 379, 394, 399, 405, 409, 855. — Degert a. a. O. 51 ff., 78. — Egger, Der hl. Augustinus (Sammlung illustrierter Heiligenleben, 2. Band). Rempten u. München 1904, 68. — Böhringer a. a. O. I, 65; I, 238 f.; Kraus, Realencyclopädie der christl. Altertümer. Freiburg 1886, II, 79–83. Wilpert, Die gottgeweihten Jungfrauen in den ersten Jahrhunderten der Kirche. Nach den patristischen Quellen und den Grabdenkmälern dargestellt. Freiburg 1892, 3–52. Duchesne, *Origines du culte chrétien* 2. Paris 1898, 404–412.

³⁾ Vgl. Ambrosius, de *virginitate* 5: *Virginitatem doces et persuades plurimis . . . puellas nubere prohibes*. Vgl. auch Montalembert, Die Mönche des Abendlandes I, 190.

⁴⁾ Vgl. Pruner, Die Theologie des hl. Ambrosius. Programm zum Jahresbericht über das Bischöfliche Lyzeum zu Eichstätt für das Studienjahr 1861/62,

Förderer. Wiederholt forderte der letztgenannte in Wort und Schrift zur Pflege des jungfräulichen Lebens auf, und er hatte die Freude, wahrzunehmen, daß in der Kirche seines Sprengels zahlreiche Jünglinge und Jungfrauen Gott die Pflege keuschen Lebens gelobten. Augustinus verteidigte diese Sitte als vollkommen zu recht bestehend und weist namentlich die Jungfrauen seiner Zeit, um sie zur Wahl dieser vollkommeneren Form christlichen Lebens zu bestimmen, auf Maria hin, die nicht einfach Jungfrau gewesen sei, sondern durch ein Gelübde ihre Jungfräulichkeit Gott geweiht gehabt habe. Daß für Augustinus der Willensentschluß einer christlichen Jungfrau, ihr Leben in steter Enthaltfamkeit Gott zu weihen, mehr bedeutete als ein einfacher, wenn auch noch so ernster Vorsatz, geht aus seinen einschlägigen Aussprüchen mit voller Deutlichkeit hervor. Wie wir aus zeitgenössischen Quellen erfahren, nahm „die Kirche das betreffende Versprechen entgegen und sanktionierte es, indem sie in öffentlicher und feierlicher Weise den Jungfrauen das Abzeichen ihres neuen Standes, den auf dem Altar geweihten Schleier, anlegte. Nur der Bischof hatte im Okzident das Recht, diese *velatio* oder *consecratio virginum* vorzunehmen. Es geschah dieselbe an den höchsten Festen (zu Epiphanie, um Ostern, auch am Fest der heiligen Petrus und Paulus) in Gegenwart des ganzen Volkes. Von seiten der so Gott Geweihten war der Akt ein öffentliches Gelübde, da sie ihren Willensentschluß durch ein äußeres Zeichen an den Tag legten. Ob das Gelübde auch in einer Formel ausgesprochen wurde, läßt sich nicht leicht entscheiden; bei den Männern war eine solche Formel nicht gebräuchlich; Jungfrauen sollten nach dem Wunsch des heiligen Basilus vor der *velatio* um ihren Willensentschluß ausdrücklich gefragt werden.¹⁾ Soviel dürfte aus diesen historischen Angaben feststehen, daß die

Geschicht 1862: „Ambrosius predigte mit solchem Eifer und Erfolg über die Herrlichkeit und Verdienstlichkeit des jungfräulichen Gelübdes und Lebens vor Gott, daß eine große Anzahl von Jungfrauen den Schleier nahm, und selbst aus Afrika (vgl. *de virginibus* I, c. 10) viele zu ihm kamen, um in seine Hände ihr feierliches Gelübde abzulegen.“ Siehe auch Wilpert: Die gottgeweihten Jungfrauen in den vier ersten christlichen Jahrhunderten. (Zeitschrift für kath. Theologie, 1889.) 303 ff. — Bardenheuer, Patrologie² 384.

¹⁾ Kirchenlexikon² IX, 436. Näheres hierüber bei Wilpert a. a. O. 305 ff.

abendländische Kirche zu Augustins Zeit den Begriff eines Gelübdes mit jenem Willensentschluß der gottgeweihten Jungfrauen verband. Augustins Ausführungen über die gottgelobte Jungfräulichkeit Marias empfangen dadurch nicht wenig Licht.

Was zunächst die in den Erörterungen über das Keuschheitsgelübde der heiligsten Jungfrau verwandte Terminologie angeht, so darf man aus leicht zu ermessenden Gründen bei Augustin noch nicht jene scharfe Scheidung der in vorliegender Frage in Betracht kommenden Termini *propositum* und *votum* suchen, wie dieselbe im Verlauf der Jahrhunderte in der Theologie sich herausgebildet hat. So weist ein und dieselbe Rede den unterschiedslosen Gebrauch beider Termini *propositum* und *votum* zur Bezeichnung derselben Sache auf; ¹⁾ in den weitaus meisten Fällen aber gibt Augustinus den Gedanken, welchen wir mit dem Ausdruck Gelübde verknüpfen, durch „*votum*“ wieder.

Kein kirchlicher Schriftsteller vor Augustin hat die Tatsächlichkeit von Marias Keuschheitsgelübde so entschieden betont, als eben der große Bischof von Hippo. ²⁾ Ja, er darf geradezu als der erste Lehrer und Verteidiger dieser Anschauung angesehen werden. ³⁾

In einer Antithese der Frage des Zacharias und der Marias an den Verkündigungengel schreibt Augustinus: „Die hl. Maria spricht: »Wie wird dies geschehen, da ich keinen Mann erkenne?« Sehet den Vorsatz (das Gelübde) der Jungfrau! Wann würde sie, wenn sie im Sinne hätte, mit einem Manne zu verkehren, sagen: »Wie wird dies geschehen?« Denn, wenn es geschähe, wie es bei der Empfängnis aller Kinder zu geschehen pflegt, würde sie nicht sagen: »Wie wird es geschehen?« Aber jene ist ihres Vor-

¹⁾ Sermo 291, n. 5. Illa (Maria scil.) *propositi sui memor et sancti voti conscia*.

²⁾ Vor Augustinus hat nur Origenes Marias Keuschheitsgelübde angedeutet, vgl. Lehner a. a. O. 95 u. 148. Die *Oratio de nat. Dom.* unter den Reden Gregors von Nyssa, welche mitunter als Beleg in vorliegender Materie angezogen wird, — vgl. Schreeben a. a. O. III, 482 — enthält zwar einen solchen Hinweis, ist aber apokryph.

³⁾ Baronius, *Apparat. ad annal.* pag. 456. . . St. Augustinus assertor nuncupati voti virginitalis Mariae . . . Latinorum ecclesiae doctorum facile princeps, quem et ceteri complures sunt secuti.

sahes eingedenk und ihres heiligen Gelübdes sich bewußt, denn sie wußte, was sie gelobt; . . . sie wußte, daß nur verheirateten und mit ihren Männern verkehrenden Frauen — was sie sich vorgenommen hatte, nicht zu kennen — Kinder geboren werden; durch ihre Worte »Wie wird dies geschehen, da ich keinen Mann erkenne« fragte sie nach der Art und Weise, zweifelte aber nicht an der Allmacht Gottes . . . Es konnte nämlich die hl. Jungfrau in Furcht sein, oder sicherlich den Ratschluß Gottes verkennen, wie er wollte, daß sie einen Sohn hätte, gleichsam als ob er das Gelübde der Jungfrau mißbilligt hätte. Was nämlich, wenn er gesagt hätte: »Heirate, verbinde dich mit einem Mann?« Das würde Gott nicht sagen, denn er hat das Gelübde der Jungfrau angenommen.“¹⁾

Gegen Schluß derselben Rede zählt Augustin die Vorzüge auf, welche Maria der großen Würde der Gottesmutter würdig gemacht haben könnten: „Du bist Jungfrau, du bist heilig; du hast ein Gelübde gemacht.“²⁾

„Marias Jungfräulichkeit war deswegen um so wohlgefälliger und willkommener, weil Christus durch seine Empfängnis dieselbe nicht der Verlehung durch einen Mann entzog, um sie zu erhalten, sondern vor seiner Empfängnis eine schon Gott geweihte Jungfrau erwählte, um von ihr geboren zu werden. Das zeigen die Worte an, welche Maria dem Engel, als er ihr einen Sohn verkündete, erwiderte: »Wie — sagt sie — wird das geschehen, da ich keinen Mann erkenne?« Das würde sie offenbar nicht gesagt haben, wenn sie nicht früher sich Gott als Jungfrau geweiht gehabt hätte. Aber weil dies die Sitten Israels noch verwarfen, wurde sie vermählt einem gerechten Manne, der nicht mit Gewalt rauben, sondern gegen Gewalttätige schützen sollte, was jene schon gelobt. . . . Es konnte ihr auch aufgetragen werden, Jungfrau zu bleiben, in welcher der Gottessohn durch ein entsprechendes Wunder Knechtsgestalt annähme; aber da sie den gottgeweihten Jungfrauen ein Beispiel werden sollte . . . hat sie ihre Jungfräulichkeit Gott geweiht, obschon sie damals noch nicht wußte, was sie empfangen sollte, damit in dem irdischen und

¹⁾ Sermo 291, n. 5, vgl. Sermo 225, n. 2.

²⁾ Sermo 291, n. 6. †

sterblichen Leib eine Nachahmung des himmlischen Lebens entstände durch ein freies Gelübde und nicht durch Vorschrift, durch freie Wahl, nicht durch notwendigen Dienst. So hat Christus durch seine Geburt aus der Jungfrau, welche, bevor sie wußte, wer aus ihr geboren werden sollte, beschlossen hatte, Jungfrau zu bleiben, die heilige Jungfräulichkeit lieber empfehlen, denn befehlen wollen. Und so war es auch sein Wille, daß selbst in der Frau, in welcher er Knechtesgestalt annahm, die Jungfräulichkeit frei sei.“¹⁾

Die ausführlich wiedergegebenen Erörterungen, welche der hl. Lehrer an die Frage Marias: »Wie wird dies geschehen, da ich keinen Mann erkenne?« anknüpft, bezeugen klar, daß Augustinus auf Grund dieser Worte ein Keuschheitsgelübde Marias statuiert hat. Hätte er den Willensentschluß der hl. Jungfrau nur als einfachen Voratz bezeichnen wollen, der über kurz oder lang in das Gegenteil hätte umgesetzt werden können, dann dürfte er zu dessen näherer Charakterisierung keine Termini, wie *votum*, *virginitatem vovere*, *virginitatem Deo dicare*, verwenden. Denn bereits zu Augustins Zeit verknüpfte man in kirchlichen Kreisen, wie wir bereits kurz erwähnt haben, mit diesen Ausdrücken die bestimmte Vorstellung eines Gelübdes im engeren Sinne des Wortes; eine Verwendung in davon abweichendem Sinne wäre also einer Irreführung des Hörers bzw. Lesers gleichgekommen. Da eine solche Annahme bei Augustin sich verbietet, steht dessen sachliche Auffassung außer Zweifel: er vindizierte der Gottesmutter das freie, gottgegebene Versprechen steter Jungfräulichkeit.

Zu diesem Resultate führte ihn nicht die strenge Exegese des Textes Lukas 1, 34,²⁾ sondern, wie wir bereits andeuteten, die dogmatische Spekulation. Auf Grund der ihm bekannten Ueberlieferung, speziell aus dem Kampf der kirchlichen Wissenschaft gegen die antidikomarianitischen Bestrebungen eines Helvidius, war für ihn nicht nur das Studium der Frage nach der Virginität Marias post partum nahegelegt, es führte ihn die Beschäftigung mit dem Problem auch auf die Suche nach biblischen Anhaltspunkten, welche die Wahrheit desselben erhärten konnten. Sein tiefer Geist

¹⁾ De virginit. c. 4, n. 4.

²⁾ Vgl. Sermo 291, n. 5. — Sermo 291, n. 6. — De virginit. c. 4, n. 4.

find eine solche Stütze in der Frage der Jungfrau an Gabriel: „Quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco?“ Die Berechtigung dieser Auffassung des Kirchenlehrers begegnet keinen Bedenken seitens der Exegese. Nicht nur jene Schrifterklärer, welche in den Worten *ἐνὶ ἁρτίᾳ οὐ γινώσκω* eine Bezeugung des Keuschheitsgelübdes Marias ausgesprochen sehen,¹⁾ sondern auch jene, welche in der erwähnten Stelle an und für sich nur einen Voratz, nicht aber einen Beleg für ein Gelübde erblicken,²⁾ befürworten das; räumen doch auch die Vertreter der zweiten Gruppe ein, daß der in diesen Worten zum Ausdruck gelangende Voratz, stets jungfräulich zu leben, „seine vollste und allseitigste Erklärung in der Annahme eines vorausgegangenen Gelübdes findet,“ und daß „insofern, aber auch nur insofern sich schon aus dem Worte der Jungfrau selbst ein Gelübde erschließen läßt.“³⁾

Vot so die Schrift dem Bischof einen gesicherten positiven Anhaltspunkt für die Lehre von dem Keuschheitsgelübde Marias, so ward er in dieser Annahme gewiß noch mehr bestärkt durch seine dogmatische Spekulation. Zwar argumentiert er nicht ausdrücklich aus der Stellung der Gottesmutter im göttlichen Heilsrathschlusse, „daß Maria alle Tugenden im höchsten Grade der Vollendung besessen habe, die Tugend der Jungfräulichkeit mithin in jener eigentümlichen Vollkommenheit, welche derselben aus der freiwilligen Weihe und Aufopferung an Gott zufließt“⁴⁾, wohl aber führt auch er den entschiedenen, beharrlichen Willen der heiligsten Jungfrau, aus Liebe zu Gott zeitlebens auch die körperliche Integrität zu bewahren, auf eine Einwirkung Gottes selber zurück,⁵⁾ der durch Ablegung dieses Gelübdes von Seiten der hl. Jungfrau einesteils bei Verwirklichung der Menschwerdung in dieser eine

¹⁾ Knabenbauer, *Commentarius in evangel. secund. Lucam* 68 sq. (*Cursus scripturae sacrae auctoribus R. Cornely, J. Knabenbauer, Fr. de Hummelauer aliisque soc. Jesu presbyteris. Comment. in N. T. pars I in libros historicos III Evangelium sec. Lucam, Paris, Lethellieux*).

²⁾ Bardenheuer, *Mariä Verkündigung*, 127.

³⁾ Ebenda 127.

⁴⁾ Ebenda 126 f.

⁵⁾ *Sermo* 291, n. 5: *Accepit (Deus) votum virginis . . . Et hoc ab illa accepit, quod ipse donavit.*

seiner unendlichen Heiligkeit angemessenere Wohnung fand,¹⁾ andernteils in ihrer Person auch unter dem Gesichtspunkt der durch ein Gelübde bekräftigten Jungfräulichkeit für alle kommenden Geschlechter ein Vorbild erstehen lassen wollte.²⁾

Den Zeitpunkt, in welchem die Ebenedite das Gelübde steter Jungfräulichkeit ablegte, verlegt Augustinus vor das Kommen Gabriels zu Maria, vor die Empfängnis Christi in der Jungfrau³⁾ und vor die Verlobung mit Joseph.⁴⁾ Eine nähere chronologische Angabe, welche die Gelübdeablegung schon in der frühesten Jugend Marias bei Eintritt des Vernunftgebrauchs bezw. während des Tempelaufenthaltes der jugendlichen Davididin erfolgen läßt, kennt Augustin nicht, wie er überhaupt untergeordnete Details dieser Frage nicht erörtert hat.⁵⁾ Ihm galt es vor allem, die Tatsächlichkeit des Keuschheitsgelübdes nachdrücklich zu bezeugen und eben dadurch die Lehre von der immerwährenden Jungfräulichkeit Marias zur moralischen Gewißheit zu erheben.

Für die Lehre von Marias Keuschheitsgelübde ist Augustinus bahnbrechend geworden.⁶⁾ Von ihm hat die Theologie der nachfolgenden Jahrhunderte diese These übernommen und derselben durch spekulative Betrachtung noch größere Gewißheit zu verleihen gewußt. Bezüglich des Abendlandes konnte Suarez in dieser Hinsicht schreiben: „Inter catholicos concertatio non est, quin Beata Virgo virginitatem voverit.“⁷⁾ Petavius kleidet sein Urteil

¹⁾ De virginit. c. 4. n. 4.

²⁾ Ibidem. c. 4 n. 4.

³⁾ Ibidem. c. 4. n. 4.

⁴⁾ Ibidem. c. 4. n. 4.

⁵⁾ Solche Nebenumstände von Marias Keuschheitsgelübde finden sich behandelt bei Baronius, Apparatus ad annal. pag. 455—457. — Raynaud, Marialia I. pars, Diptycha Mariana, Lugduni 1665, 33 sqq. — Scheeben a. a. O. III. 479 u. 484. — Janssens: a. a. O. V, 312 ff. usw. — Einige suchten auch die These, Maria habe zuerst nur ein bedingtes Gelübde abgelegt und dies später nach spezieller Offenbarung Gottes in ein absolutes Keuschheitsgelübde umgewandelt, durch Augustins Autorität zu stützen. Jedoch vergebens, wie Stamm a. a. O. 173 darthut.

⁶⁾ Bellarmin, Disputationes de controversiis christ. fidei advers. huius temporis haereticos. Ingolstadii 1601. II, 510 sqq. zählt die Anhänger Augustins in dieser Sache auf.

⁷⁾ Comment. in III. Divi. Thomae qu. 28. a. 4 disp. 6 sect. 2, n. 1.

über diese Lehre des großen Kirchenlehrers also ein: „Nihil dici clarius ac validius potuit ad comprimendam novitiae sectae licentiam ac votum tuendae perpetuae castitatis in virgine Maria etiam ante nuptias instruendum.“¹⁾

Etwa hundert Jahre vor dem ersten Erscheinen der Theologica dogmata des Petavius, ward die Lehre Augustins bezüglich des Keuschheitsgelübdes der heiligsten Jungfrau von den Neuerern des 16. Jahrhunderts scharf angegriffen.²⁾ Calvin bemerkt in seiner Evangelienharmonie zu Lukas 1, 34: „Die Tatsache, daß manche auf Grund dieser Worte Marias annahmen, dieselbe habe ein Gelübde immerwährender Jungfräulichkeit gemacht, ist gar hin-fällig, ja durchaus absurd. Denn treulos hätte sie es geduldet, einem Manne verheiratet zu werden und hätte das heilige Ehe-bündnis gottverhöhrend verachtet.“³⁾ Die Magdeburger Zenturia-toren nennen bei gleichem Anlaß auch den Verteidiger dieser „sinn-lofen Annahme eines Keuschheitsgelübdes bei Maria“: Augustinus. „Ungereimt, läppisch ist es, was Augustinus und andere an dieser Stelle (Lukas 1, 34) behaupten, Maria sei durch ein Keuschheitsgelübde gebunden gewesen und habe deswegen erklärt, ich erkenne keinen Mann; anderseits bezeugt Lukas, sie sei einem Manne verlobt gewesen, was in keiner Weise aus Scherz oder mit Verstellung hätte geschehen können. . . . Die Evangelien berichten, Maria sei Joseph angetraut worden als Gattin. Daraus ergibt sich ganz gewiß, daß beide in der Verfassung waren, zu bestimmter Zeit wie andere Ehegatten nach Gottes Willen Kinder zu gewinnen.“⁴⁾ Marias Verlobung bezw. Ehe mit Joseph, wie sie die Evangelien so klipp und klar bezeugen, und die von Augustinus inaugurierte und nachdrücklich vertretene Lehre von

¹⁾ I. c. V. pag. 155.

²⁾ Baronius, Apparatus ad annales pag. 456. — A qua veritate (scilicet voti a Mariae missi) scio neminem dissentire nisi stolidissimorum haeticorum factionum et satellitum, qui ad impugnanda sacra vota virginitatis et continentiae egregiam diabolo navant operam.

³⁾ Harmonia ex evangelistis tribus composita. Genevae 1582, 12.

⁴⁾ Eccles. Hist. integrum Ecclesiae Christi ideam . . . secundum singulas centurias complectens . . . ex vetustissimis et optimis historicis patribus et aliis scriptoribus congesta per aliquot studiosos et pios vivos in urbe Magdeburgica. Basileae 1559. Centuria I. lib. I. c. X. pag. 275.

Marias Jungfräulichkeitsgelübde erschien den genannten Autoren als unvereinbarer Gegensatz. Anders dachte darüber der große Bischof von Hippo.

Bereits vor Augustinus wie auch zu Lebzeiten desselben haben verschiedene Kirchenschriftsteller Erörterungen über die Ehe Marias mit Joseph angestellt. Einem Teil von ihnen — wir nennen Origenes¹⁾, Eusebius von Cäsarea²⁾, Hilarius³⁾, Epiphanius⁴⁾, Ambrosius⁵⁾, Chrysostomus⁶⁾ und Hieronymus⁷⁾ — war die wahre Ehe der beiden genannten Personen auf Grund des Schriftberichtes eine ausgemachte Sache. Ihre Betrachtung dieser Ehe war vorzugsweise, ja fast ausschließlich von dem Gedanken beherrscht, den Grund oder Zweck derselben offen zu legen. Sie beschränkten sich darum meist auf Beantwortung der Frage: „Warum wollte Christus von einer verlobten bzw. vermählten Jungfrau geboren werden?“⁸⁾

Es fehlte andererseits auch nicht an Stimmen aus christlichen Kreisen, welche, wie es scheint, einer bestimmten Betonung der wahren Ehe zwischen Joseph und Maria entgegenwirken zu sollen glaubten und welche, um jeden Gedanken an den ehelichen Verkehr der beiden Personen auszuschließen, besonderen Nachdruck darauf legten, daß Maria in der Schrift nur die Verlobte Josephs genannt werde. Nach ihnen war der einzige Grund jenes Verlöbnisses das Zusammenwohnen zu gegenseitigem Schutz und Trost bei allem Ausschluß geschlechtlichen Verkehrs.⁹⁾ Diese letzte Theorie, welche nicht einmal schriftgemäß war, fand vor Augustins kritischem Blick keine Gnade. Er war der erste unter den Vätern, der scharf

¹⁾ In Luc. homilia VI, Migne PP. gr. XIII, 1814.

²⁾ Quaest. evang. ad Steph. qu. 1. Migne PP. gr. XXII, 880 sqq.

³⁾ Comment. in Mt. 1, n. 3, Migne PP. lat. IX, 922.

⁴⁾ Haer. 78, 7, Migne PP. gr. XLII, 708 sqq.

⁵⁾ Expositio evang. Lucae II, 1—3. CSE. XXXII, 40 sqq.; de institut. virg. c. 6, n. 41 u. 42. Migne PP. lat. XVI, 316.

⁶⁾ In Mt. homilia III. u. IV. Migne PP. gr. LVII, 33 u. 42 sqq.

⁷⁾ Adv. Helvidium n. 4 Migne PP. lat. XXIII, 185 sqq.

⁸⁾ Näheres siehe bei Lehner a. a. O. 86 ff. und Wardenhewer, Maria Verkündigung, 70 Anm. 2.

⁹⁾ Epiphanius, Haer. 78, 7. Migne PP. gr. XLII, 708 sq. — Vgl. näherhin Janßens a. a. O. V, 326 ff., Scheeben a. a. O. III, 485, Flunt, Die Vermählung Mariä mit Joseph. (Zeitschrift f. t. Theol. 1888, 662.)

und unzweideutig das Verhältnis zwischen Maria und Joseph als wahre Ehe erklärte,¹⁾ der ferner diese These gegenüber dem Manichäer Faustus²⁾ und dem Pelagianer Julian³⁾ energisch verteidigte und mit Nachdruck darauf hinwies, daß trotz bestehenden Keuschheitsgelübdes des einen Teiles eine wahre Ehe die beiden Gatten vereinte.

Die Tatsächlichkeit einer wahren Ehe zwischen Joseph und Maria erweist Augustinus auf doppeltem Wege: durch Analyse des Ehebegriffs, verbunden mit dem Nachweis, daß alle konstitutiven Elemente dieses Begriffs in der Verbindung der beiden genannten Personen sich finden, dann durch Berufung auf einschlägige Stellen der Schrift.

Zeitlich begegnet zuerst die zweite Beweismethode. In der im Jahre 400 abgefaßten Schrift *de consensu evangelistarum* folgert Augustinus die Wirklichkeit der Ehe aus der Tatsache, daß Joseph Vater Jesu vor allem deswegen heiße, weil er der Ehegemahl der Mutter Jesu sei.⁴⁾ Die gleiche Wahrheit sieht er darin verbürgt, daß Maria und Joseph von dem Evangelisten als „Eltern Jesu“ bezeichnet werden.⁵⁾

¹⁾ Wenn zuweilen (vgl. z. B. Raynaud a. a. O. 61) auch Augustinus dafür angerufen wird, daß Maria nur Braut, nicht Gattin Josephs gewesen sei, so geschieht dies gewiß mit Unrecht. Denn die zugunsten dieser Auffassung angerufene augustinische Wendung „*peperit innupta*“, findet sich nur in pseudoaugustinischen Neben: Sermo 121, n. 4 in app. und Sermo 194, n. 3 in app. Weil Raynaud Sermo 194, n. 3 in app. als ursprünglich Augustinus zugehörig erachtete, nennt er den Kirchenlehrer einerseits günstig jener Theorie, welche das wahre Ehebandnis Marias mit Joseph zu verflüchtigen suchte, anderseits erwähnt er denselben hl. Lehrer als Bekämpfer Julians, weil dieser Marias wirkliche Ehe in Abrede stellte.

²⁾ c. Faustum XXIII, c. 8.

³⁾ c. Julian. V, c. 12, n. 46.

⁴⁾ De cons. evv. II, c. 1, n. 2, vgl. c. Faustum XXIII, c. 8.

⁵⁾ De cons. evv. II, c. 1, n. 3: Lucas non eius parentem solam Mariam, sed ambos parentes appellare minime dubitavit. Sed ne quisquam hic parentes consanguineos potius Mariae cum ipsa matre eius intelligendos putet, quid ad illud respondebit, quod ipse item Lucas dixit: „Et erat pater eius et mater mirantes super iis, quae dicebantur de illo.“ Cum igitur ipse narret non ex concubitu Joseph, sed ex Maria virgine natum Christum, unde eum patrem eius appellat, nisi quia et virum Mariae recte intelligitur sine commixtione carnis ipsa copulatione conjugii.

Seine Anschauungen über das Wesen der Ehe hat er hauptsächlich niedergelegt in der Schrift *de nuptiis et concupiscentia*. Dort erklärt er, daß auch zwischen jenen Ehegatten, welche auf beiderseitiges Einverständnis hin stete Enthaltbarkeit in geschlechtlicher Hinsicht bewahren, das eheliche Band bestehen bleibe, „ja, es wird um so fester sein, je mehr sie jene Verträge untereinander eingegangen haben, welche mit um so größerer Liebe und Eintocht zu befolgen sind nicht durch sinnliche Umarmungen, sondern durch freiwillige Liebe der Seelen“. Diese allgemeine These führt ihn zu einer tiefen und geistvollen Schilderung des Verhältnisses, welches Maria und Joseph verknüpfte. „Nicht trügerisch ist nämlich zu Joseph von dem Engel gesagt worden: »Fürchte dich nicht, Maria, deine Gattin, zu dir zu nehmen.« Gattin wird sie genannt auf Grund der ersten Treue der Verlobung, doch hatte er sie weder durch Beiwohnung erkannt, noch war er willens, sie in Zukunft zu erkennen; aber die Benennung Gattin hatte weder an Berechtigung verloren, noch war sie als Trugbenennung da verblieben, wo irgendwelcher fleischlicher Verkehr weder war noch sein sollte. Es war ja überhaupt jene Jungfrau um deswillen ihrem Gemahl heiliger und wunderbarer in ihrer Anziehung, weil sie fruchtbar war ohne Mann, ungleich in Bezug auf den Sprößling, gleich in Bezug auf die Treue. Eben wegen dieses treuen Ehebundes verdienten beide Eltern Christi genannt zu werden, und nicht nur jene seine Mutter, sondern auch jener sein Vater, wie er auch Gatte seiner Mutter, beides dem Geiste, nicht dem Fleische nach. Möchte nun auch jener Vater nur dem Geiste, jene Mutter auch dem Fleische nach sein: beide sind gleichwohl Eltern seiner Niedrigkeit, nicht seiner Herrlichkeit, seiner Menschheit, nicht seiner Gottheit. Denn es lügt das Evangelium nicht, wo zu lesen ist: »Sein Vater und seine Mutter wunderten sich über das, was von ihm gesagt ward.« Und an anderer Stelle: »Es gingen seine Eltern alljährlich nach Jerusalem.« Ebenso gleich dabei: »Seine Mutter sprach zu ihm: Sohn, was hast du uns getan? Siehe, dein Vater und ich haben mit Schmerzen dich gesucht.« Um aber zu zeigen, daß er außer ihnen jemanden habe, der ihn geboren ohne Mutter, antwortete er ihnen: »Warum habt ihr mich gesucht: wußtet ihr nicht, daß ich in dem sein muß, was meines Vaters ist?« Und

damit es nicht scheine, als habe jener mit diesen Worten seine Eltern verleugnet, fügt der Evangelist fortfahrend bei: »Sie verstanden nicht, was er zu ihnen gesprochen; er stieg mit ihnen hinab und kam nach Nazareth und war ihnen untertan.« Wem war er untertan, wenn nicht seinen Eltern? Wer aber war untertan, wenn nicht Jesus Christus, der, als er in Gottes Gestalt war, es als keinen Raub erachtete, Gott gleich zu sein? Warum also war er jenen untertan, die weit unter Gottes Gestalt waren, wenn nicht aus dem Grunde, aus dem er sich selbst erniedrigte, die Gestalt des Knechtes annahm, jener Form, die auch die Eltern teilten. Aber da ohne des Mannes Zutun jene gebär, so wären offenbar Eltern der Knechtsgestalt nicht beide gewesen, wenn sie nicht Gatten gewesen auch ohne fleischlichen Verkehr. Infolgedessen war auch die Ahnenkette, als Christi Ahnen in ihrer Aufeinanderfolge aufgezählt wurden, bis zu Joseph — wie es auch tatsächlich geschehen — zu führen, damit in jenem Ehebunde dem männlichen Geschlecht als dem vornehmeren kein Unrecht widerführe, da ja die Wahrheit keine Einbuße erlitt; denn aus Davids Samen, aus dem der kommende Christus vorhervorkündet, war sowohl Joseph als auch Maria. . . . Jegliches Gut der Ehe findet sich bei den Eltern Christi erfüllt: Nachkommenschaft, Treue, Sakrament.¹⁾ Die Nachkommenschaft sehen wir in dem Herrn Jesus selber, die Treue darin, daß kein Ehebruch, das Sakrament darin, daß keine Scheidung stattfand. Einzig der eheliche Beischlaf fand sich dort nicht, weil er im sündigen Fleisch nicht geschehen konnte ohne jene fleischliche Begierde, deren man sich schämen muß, die erfolgt auf Grund der Sünde; ohne diese Begierde wollte er empfangen werden, der ohne Sünde sein sollte, nicht in sündigem Fleisch, sondern in der Ähnlichkeit sündigen Fleisches, um auch dadurch zu lehren, daß alles Fleisch, was geboren wird aus Beischlaf, sündig sei.“ In kurzen Worten liefert dann Augustinus den Beweis, daß die Libido kein wesentlicher Bestandteil der Ehe sei, um mit der Frage zu schließen: Warum also sollen jene keine Gatten bleiben, die nach Uebereinkommen den ehelichen Verkehr sistieren, da doch Joseph und

¹⁾ Ueber die Bedeutung des Terminus „Sacramentum“ bei Augustinus in diesem Zusammenhang vgl. Stamm a. a. O. 285, Anm. 1.

Maria Gatten blieben, welche diesen Verkehr nicht einmal begonnen? ¹⁾

Die These des hl. Augustinus, daß eine wahre und wirkliche Ehe auch ohne physischen Vollzug derselben bestehen könne, fand einen heftigen Gegner in Julian von Eclanum. Er erörterte auch ausführlich das Verhältnis zwischen Joseph und Maria und trat den Nachweis an, es sei dieses Verhältnis durchaus keine Ehe gewesen, und zwar um deswillen nicht, weil der eheliche Verkehr gefehlt habe. Um Julian auf den Widerspruch hinzuweisen, welcher in dieser Aufstellung liegt, zieht Augustinus die Folgerung aus derselben, gemäß welcher alle im Alter vorgeschrittenen oder sonstwie abgelebte Leute nicht mehr Gatten sein würden, daß also das Aufhören des ehelichen Verkehrs gleichbedeutend mit Scheidung wäre: *Sic hoc tibi placet, tu videris*. Darauf führt er erneut den Beweis für das Vorhandensein einer wahren Ehe zwischen Maria und Joseph durch Analyse des Ehebegriffs und Anwendung seiner einzelnen konstitutiven Elemente auf das Verhältnis der beiden genannten Personen — dies in ähnlicher Weise, wie wir es oben aus der Schrift *de nuptiis et concupiscentia* vernommen. ²⁾

Julian wollte das Verhältnis zwischen Joseph und Maria nur als Scheinehe betrachtet wissen und erklärte, Joseph sei allgemein nur als Quasi-Gatte Marias betrachtet worden. Darauf erwidert Augustinus: „Ein Quasi-Gatte sagst du, Julian, war Joseph nach allgemeiner Auffassung. Du trittst für die Auffassung ein, daß die Schrift gemäß dieser Meinung, nicht aber der Wahr-

¹⁾ *De nupt. et concup.* I, c. 11, n. 12 und c. 12, n. 13.

²⁾ c. Julian. V, c. 12, n. 46. Vgl. c. Julian. V, c. 16, n. 62: Augustinus: *Nihil aliud dicis, »esse nuptias quam corporum commixtionem« et dicis postea, quod et verum est »sine appetitu mutuo et sine opere naturali propagationem esse non posse«.* Numquid tamen negas, sibimet etiam adulteros appetitu mutuo et opere naturali et corporum commixtione conjungi? Non est ergo ista definitio nuptiarum. Aliud est enim, quod nuptiae sunt, et aliud est, sine quo etiam nuptiae filios propagare non possunt. Nam et sine nuptiis possunt nasci homines et sine corporum commixtione possunt esse conjuges: alioquin non erunt conjuges, ut nihil aliud dicam, certe cum senuerint, sibique misceri vel non potuerint vel sine spe suscipiendae proles erubuerint atque noluerint. Vides ergo quam inconsiderate nuptias definieris, dicendo eas aliud non esse nisi corporum commixtionem.

heit entsprechend gesprochen habe, wenn sie Maria Josephs Gattin nennt. Wir möchten glauben, das hätte der Evangelist tun können, wenn er seine Worte oder die eines beliebigen anderen Menschen erzählte, um menschlicher Meinung entsprechend zu reden; ob aber auch der Engel im Zwiegespräch sowohl gegen seine eigene Ueberzeugung, wie gegen die Ueberzeugung der Person, zu der er redet, eher nach der Meinung als gemäß dem Tatbestand gesprochen hat, da er Joseph sagte: »Fürchte dich nicht, Maria, dein Weib, zu dir zu nehmen?« Wozu war es nötig, die Stammbäume bis auf Joseph fortzuführen, wenn es nicht auf Grund der Wahrheit geschah, vermöge derer in der Ehe der Mann voransteht? Was ich weiter in dem Buch, auf welches du erwidertest, anführte, hast du zu berühren dich geradezu gefürchtet. Es sagt aber der Evangelist Lukas von dem Herrn, daß er für einen Sohn Josephs gehalten wurde; so wurde er nämlich dafür gehalten, daß man von ihm glaubte, er sei durch Josephs Beischlaf geboren. Diese falsche Meinung wollte der Evangelist abwehren, nicht aber gegenüber dem Zeugnis des Engels in Abrede stellen, daß Maria die Gattin dieses Mannes wäre.“¹⁾

Lichtvoll, klar und bestimmt vertritt mithin Augustinus in seinen Ausführungen das Vorhandensein einer wirklichen Ehe zwischen den beiden heiligen Personen. In mannigfacher Hinsicht ist dem großen Kirchenlehrer die Wirklichkeit dieser Ehe auch durch Kongruenzgründe verbürgt, so besonders, weil dadurch die gesetzliche Vaterschaft Josephs gegenüber dem Sohne Marias fest begründet wird²⁾ — ein Gedanke, dem wir in den augustininischen Schriften oft begegnen.

Weiterhin war Joseph von der Vorsehung erwählt und bestellt, ein Zeuge der Jungfräulichkeit der Mutter Jesu zu sein. In glänzender Weise wurde er dieser Aufgabe gerecht durch sein ganzes

¹⁾ c. Julian. V, c. 12, n. 47. Vgl. sermo 188, c. 3, n. 4, wo sich bezüglich Marias folgende Wendungen finden: *Maria conjugata — data marito — virgo ante conjugium — virgo in conjugio*.

²⁾ Vgl. die diesbezüglichen Ausführungen oben S. 27 ff. — Hieronymus hingegen scheint dieser Theorie nicht günstig. Nach ihm kommt Joseph kein Recht auf den Vaternamen zu. Vgl. Stamm a. a. O. 244.

Verhalten in jener kritischen Situation, da er Maria schwanger gewährte.¹⁾

Ob der wahren Ehe, welche Maria mit Joseph verband, war jene auch geschützt vor dem Scheine der Entehrung: „Der Gatte der Jungfrau (welche Jungfräulichkeit gelobt) nahm nicht weg ihre Scham, sondern war deren Beschützer; nein, nicht Beschützer, weil Gott beschützte, vielmehr Zeuge ihrer jungfräulichen Scham war der Gatte, damit man nicht glaubte, sie sei durch Ehebruch schwanger geworden.“²⁾

Diese jungfräuliche Ehe schloß endlich noch ein lehrhaftes Moment für die Nachwelt ein, und das in mehrfacher Beziehung. Vor allem gewann der Glaube an Marias stete Jungfräulichkeit in dem Tatzeugnis ihres Gatten eine mächtige Stütze. In besonderer Weise betont dann Augustinus den vorbildlichen Charakter dieser Ehe für die Ehen der Gläubigen. Es durfte Joseph aus doppeltem Grund nicht aus der Ahnenreihe Christi ausgeschieden werden, einmal, damit nicht der volle eheliche Charakter seines Verhältnisses zu Maria beeinträchtigt würde,³⁾ und weiter, daß die Christgläubigen den geschlechtlichen Verkehr in der Ehe nicht so hoch anschlügen, daß sie glaubten, ohne denselben keine Gatten zu sein; vielmehr sollten gläubige Gatten lernen,

¹⁾ Sermo 51, c. 6, n. 9: Quia enim de se gravidam non esse sciebat, jam velut consequenter adulteram existimabat. Cum esset justus, si-
cut scriptura dicit, et nollet eam traducere i. e. divulgare, nam hoc etiam
multi codices habent, voluit eam occulte dimittere. Turbatur quidem
maritus, sed non saevit justus. Tanta enim justitia tribuitur huic viro,
ut nec vellet habere adulteram nec auderet punire vulgatam. „Voluit
eam,“ inquit, „occulte dimittere“ quia non solum punire noluit, sed nec
prodere. Attendite sinceram justitiam. Non enim propterea parcere
volebat, quod habere cupiebat. Multi enim amore carnali adulteris
uxoribus parcunt, volentes eas et adulteras habere, ut eis per carnalem
concupiscentiam perfruantur: Hic autem vir justus habere eam non vult:
ergo non carnaliter diligit. Et tamen punire non vult: ergo misericorditer
parcit. Qualis hic justus est? Nec tenet adulteram nec propterea parcere
videtur, quia libidinose diligeret: et tamen nec punit nec prodit. Merito
plane testis electus est virginitatis uxoris, vgl. Sermo 82,
c. 7, n. 10. — De virginit. c. 4, n. 4. — Epistola 153, c. 4, n. 9.

²⁾ Sermo 225, c. 2, n. 2.

³⁾ c. Faustum XXIII, c. 8. Vgl. mit de cons. evv. II, c. 1, n. 2.

daß sie bei weitem vertrauter den Gliedern Christi sich anschließen, um wieviel sie Christi Eltern nachahmen konnten.¹⁾

Endlich besaß diese jungfräuliche Ehe vorbildliche Beziehungen zu der von Christus gegründeten Kirche, die „Jungfrau“ und zugleich einem Manne vermählt ist: nämlich Christus.²⁾

Angesichts des von Augustinus so entschieden betonten³⁾ wahrhaft ehelichen Charakters des Verhältnisses zwischen Joseph und Maria erhebt sich die Frage: Wie hat er diese Tatsache mit dem von ihm so eingehend und tief begründeten Keuschheitsgelübde Marias in Einklang gebracht? Augustinus ist überzeugt, daß Maria, ehe sie auch nur ahnte, zu welcher hohen Stellung sie bei der Verwirklichung des Inkarnationsgeheimnisses berufen sei, durch ein Gelübde ihre Jungfräulichkeit Gott geweiht hatte.⁴⁾ Er führt diesen ihren Entschluß auf Gottes Einwirkung zurück.⁵⁾ Daß sie das Gelübde steter Jungfräulichkeit schon vor ihrem Verlöbniß mit Joseph abgelegt hatte, stand für Augustinus gleichfalls außer Frage. Was konnte nun die Jungfrau bestimmen, trotz des Keuschheitsgelübdes Joseph die Hand zu reichen? *Nach der Meinung des Bischofs von Hippo war es eine rein irdische, außerhalb Marias gelegene Ursache, welche zu diesem Schritt die Veranlassung gab: „Weil die Sitten der Israeliten,“ so schreibt er, „dieses (nämlich sich als Jungfrau Gott zu weihen) noch nicht erlaubten, wurde sie einem gerechten Manne verlobt, der das, was sie bereits gelobt hatte, nicht mit

¹⁾ c. Faustum XXIII, c. 8.

²⁾ De virginit. c. 2, n. 2.

³⁾ Eine Schwierigkeit gegen die wahre Ehe Josephs und Marias und den von Augustinus proponierten Ehebegriff könnte in jenen Worten des hl. Lehrers gesehen werden, welche er gegen Faustus schrieb: „Matrimonium ex hoc appellatum est, quod non ob aliud debeat femina nubere, quam ut mater fiat“ (c. Faustum XIX, c. 26). Stamm (a. a. O. 251) gibt die Lösung der Schwierigkeit also: „St. Augustinus reprehendit loco citato Manichaeos, qui asseruerint, uxorem non ad matrimonii fidem, sed ad concupiscentiae crimen habendam esse, odiosum illis erat „feminam nubere, ut mater fiat“. Attendit s. Doctor ad id, quod in matrimonio communiter intenditur tanquam effectus; non tamen per hoc voluit, quod animus utendi conjugio ad suscipiendos liberos sit de substantia vel de ratione essentiali matrimonii.“

⁴⁾ De virginit. c. 4, n. 4.

⁵⁾ Sermo 291, n. 5.

Gewalt ihr entreißen, sondern vielmehr gegen jede Gewalt schützen würde.“¹⁾ Unter diesen Sitten der Israeliten dürfte Augustinus wohl schlechthin die Abneigung Alt-Israel gegen Ehelosigkeit und Kinderlosigkeit begreifen.²⁾ Denn jener Umstand, welcher in der Folgezeit theils als wohlbegründete Vermutung,³⁾ theils als entscheidender Grund⁴⁾ für Marias Verlobung mit Joseph angesehen ward und wird, ihre Eigenschaft als *θυγάτηρ ἐπίκλητος* = Erbtöchter, findet in Augustinus echten Schriften keinen sicheren Anhaltspunkt.

Wichtiger scheint eine weitere Frage: Durfte Maria überhaupt eine Ehe schließen, nachdem sie immerwährende Keuschheit gelobt? Nach unseren bisherigen Ausführungen kann kein Zweifel bestehen, daß im Sinne des hl. Augustinus diese Frage durchaus zu bejahen ist. Marias Jungfräulichkeitsgelübde wie ihre wahre Ehe mit Joseph sind ihm zwei gleich verbürgte Tatsachen. Er hat bezüglich der gottgeweihten Jungfrauen das allgemeine Prinzip ausgesprochen, daß für diese nicht nur tatsächliche Heirat, sondern auch der Wunsch, sich zu verheirathen, verdammungswürdig sei.⁵⁾ Andererseits wissen wir, daß ihm Maria wegen ihres Gelübdes das Ideal der Jungfrauen war und er überdies von ihr jede sittliche Verfehlung entschieden ausschloß.⁶⁾ Die faktische Erlaubtheit der Ehe Marias war ihm sicher.

Zu dem Problem aber, wie Keuschheitsgelübde und wahre Ehe bei Maria sich vereinbaren lassen, hat Augustinus unseres Wissens ausdrücklich nicht Stellung genommen. Auch gewähren die allgemeinen Ausführungen des Kirchenlehrers über die Verbindlichkeit der Gelübde jüdischer Frauen (*Quaestiones in Heptateuchum* IV, *quaestio* 57 sqq.) kein besonderes Licht für die Lösung der vorliegenden Frage. Nicht über Giltigkeit, sondern nur über sittliche Erlaubtheit des Eheabschlusses war zu urtheilen. Der Mangel an

¹⁾ De virginit. c. 4, n. 4.

²⁾ Vgl. hierzu de bono conjugali c. 9, n. 9, c. 13, n. 15, c. 17, n. 19, c. 22, n. 27. — De bono viduit. c. 7. — De conjug. adult. II, c. 12, n. 12. — De nupt. et concup. I, c. 13, n. 14. — Siehe ferner Schöffle, Das Weib im Alten Testament, Wien 1883, 15 u. 87.

³⁾ Bardenheuer, Mariä Verkündigung 128 ff. Vgl. auch Schäfer a. a. O. 67.

⁴⁾ Knabenbauer, Commentarius in evang. sec. Mt. I, 42.

⁵⁾ Enarr. in Ps. 75, n. 16. — Enarr. in Ps. 83, n. 4.

⁶⁾ De nat. et grat. c. 36, n. 42.

verbürgten Nachrichten über die Umstände, unter welchen die Ehe zwischen Maria und Joseph abgeschlossen wurde, mag den Kirchenlehrer bestimmt haben, von einer ausdrücklichen Behandlung dieser Frage abzustehen. Aus einzelnen Bemerkungen aber glauben wir folgern zu dürfen, daß die Meinung Augustinus' jener Theorie als günstig bezeichnet werden darf, welche das vorliegende Problem durch die Erklärung löst, Maria und Joseph hätten auf gegenseitige Uebereinstimmung hin jeden ehelichen Verkehrs sich enthalten. Es kommt hier zunächst in Betracht das von dem großen Kirchenlehrer eingehend charakterisierte Verhalten Josephs, als dieser seine Braut schwanger sah und sie nach menschlichem Ermessen als Ehebrecherin betrachten mußte.¹⁾ Die bei dieser Gelegenheit emphatisch betonte Gerechtigkeit Josephs scheint dessen Vorliebe für die Keuschheit, ja dessen persönliche Jungfräulichkeit einzuschließen.²⁾

Dieselbe Schlußfolge scheint auch dadurch nahe gelegt, daß Augustin für seine Ehetheorie, die nicht die *copula carnalis* als Wesensbestandteil der Ehe kennt, sondern vielmehr auch dann noch eine wahre und vollkommene Ehe als bestehend erachtet, wenn beide Gatten übereingekommen sind, völlige Enthaltensamkeit zu bewahren, wiederholt das historische Verhältnis von Maria und Joseph als erklärendes Beispiel und nachahmenswürdiges Muster und Vorbild anzieht.³⁾

¹⁾ Sermo 51, c. 6, n. 9. Vgl. auch Sermo 51, c. 20, n. 30.

²⁾ Stamm (a. a. O. 325) läßt Augustin ganz bestimmt diese Ansicht vertreten, beruft sich aber auf eine unechte Rede des hl. Lehrers (sermo 81 de tempore, jetzt in app. sermo XIII), obgleich diese gar keinen Anhaltspunkt für eine solche Berufung bietet.

³⁾ De nupt. et concup. I, c. 11, n. 12 sq.; vgl. auch Epistola 127 n. 9; 262 n. 2 u. 3. Petrus Lombardus nimmt eine besondere Offenbarung Gottes an die hl. Jungfrau in dieser Frage an und beruft sich zur Befürwortung dieser These auf eine Stelle in Augustins Schrift de nuptiis et concupiscentia. Der Magister sententiarum schreibt: *Consensit Maria in maritali societate, sed non in carnalem copulam, nisi de eodem specialiter deus praeciperet, cuius etiam consilio in maritali consensit copulam, quia virginitatem servare volebat: et ideo non aliter consensisset in conjugalem societatem, nisi familiare dei consilium habuisset. De qua Augustinus sic ait: Beata Maria proposuit se servaturam votum virginis in corde, sed ipsum votum non expressit in ore. Subiecit se divinae dispositioni: proposuit se perseveraturam virginem, nisi deus aliter ei revelaret. Committens ergo virginitatem suam divinae dispositioni consensit in*

IV. Marias Gottesmutterchaft.

Die Voraussetzung der kirchlichen Mariologie ist gegeben in der Offenbarungslehre über die Menschwerdung, die ihren prägnantesten Ausdruck fand in dem johanneischen Wort: *καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*.¹⁾ In dem Maße, als sich den ersten Bekennern der Christusreligion Sinn und Tragweite dieser Worte erschloß, mußte ihnen die Fleischwerdung des Gottessohnes erhöhtes Interesse abgewinnen. Da aber Christus nicht auf dem gewöhnlichen Weg dem Geschlecht der Nachkommen Adams sich eingliederte, sondern durch göttliches Allmachtswirken aus Maria der Jungfrau geboren ward,²⁾ konzentrierte sich auf die Person dieser eigenartigen Mutter ein gesteigertes Interesse. Die natürlichen Bande, welche Mutter und Kind umschlingen, waren in diesem Fall noch enger geknüpft; es war ein Ding der Unmöglichkeit, den Menschen Christus ohne seine menschliche Natur und ohne seine zeitliche Geburt aus Maria zu begreifen; mit der Vorstellung von Christus war der Gedanke an die Mutterchaft Marias eng verknüpft.

Nun hatte aber der historische Christus die Eigenart, nicht nur Mensch, sondern auch Gott zu sein. Beide constitutiven Elemente der Person Christi wurden bereits in den Jahrhunderten vor Augustinus von den Feinden der Kirche heftig befehdet. Es genügt, die Worte Ebionitismus, Gnostizismus, Doketismus, Arianismus zu nennen. War Christus überhaupt nicht wahrer Mensch, sondern lediglich mit einem Scheinleib ausgestattet, — mochte nun dieser in Zusammenhang mit der Person der hl. Jungfrau gebracht oder jede Beziehung desselben zu ihr in Abrede gestellt werden —,

carnelem copulam non illam appetendo, sed divinae inspirationi in utroque oboediendo: postea vero simul cum viro labiis expressit, et uterque in virginitate permansit. (Sententiarum libri IV. Parisii 1557, 360.) Die angeführte Augustinusstelle zitiert auch Gratian (Decret. p. 2, c. 27, qu. 1, c. 2). Der Scholiast nennt sie aus mehreren Schriften Augustins, besonders de virginitate, zusammengezogen. De nupt. et concup. enthält die Stelle weder dem Wortlaute noch dem Sinne nach und ist die Berufung des Lombarden für seine These auf Augustin nicht gerechtfertigt.

¹⁾ Jo. 1, 14. — ²⁾ Sermo 189, c. 1 u. 2, n. 1 sqq.

dann war jede Mutterschaft Marias und damit jedes reale Verhältnis der Jungfrau zu ihrem Sohne gelöst. War Christus anderseits nicht Gott, dann war Maria, seine Mutter, nicht mehr denn jede gewöhnliche Mutter. Die Lösung christologischer Probleme zeitigte darum mit logischer Notwendigkeit auch Resultate für die Lehre von der Person Marias.

Die gnostischen Systeme, welche verschieden schattierte doketische Auffassungen bezüglich der Person Christi hegten, reichten noch in das apostolische Zeitalter zurück, gingen aber bereits im dritten Jahrhundert stark dem Verfall entgegen. Der Apostel Johannes hat in dem Prolog zu seinem Evangelium¹⁾ wie auch in seinem ersten Sendschreiben²⁾ den Doketismus dieser Sektierer bekämpft, ohne freilich auf Maria ausdrücklich Bezug zu nehmen. Letzteres geschieht in dem Kampf gegen die Doketen erstmals durch Ignatius von Antiochien, welcher an die Ephesier schrieb: „Unser Gott Jesus Christus wurde von Maria im Schoße getragen nach dem Rat-schluß Gottes, einerseits aus dem Samen Davids, anderseits aus dem Heiligen Geiste.“³⁾ Eingehender hat sich bereits Irenäus mit dem Inkarnationsgeheimnis beschäftigt und ausdrücklich die Folgerung für die Person Marias gezogen; mehrfach betont er Marias wahre Mutterschaft, besonders eklatant in folgender Sentenz. „Der Sohn Gottes, unser Herr, das in die Erscheinung tretende Wort des Vaters, der Menschensohn ist Menschensohn geworden, weil er aus Maria, welche von Menschen ihr Geschlecht herleitet, welche ebenfalls Mensch war, nach seiner menschlichen Natur abstammte.“⁴⁾

Wenn Möhler von der Theologie Tertullians sagt, daß „das Faktum der Inkarnation recht eigentlich die belebende Mitte für seine gesamte theoretische und praktische Darstellung des Christentums bilde“,⁵⁾ so ist damit bereits dessen Stellung bezüglich der Mutterschaft Marias in gewissem Sinne festgelegt. In der That hat er denn auch mit einer Ausführlichkeit und Bestimmtheit wie

¹⁾ Jo. 1, 14. — ²⁾ I. Jo. 4, 2 u. 3.

³⁾ Ad Ephes. 18, 2 bei Funk a. a. O. I, 226.

⁴⁾ Adv. haer. III, c. 19, n. 3. Migne PP. gr. VII, 941.

⁵⁾ Patrologie oder christliche Literaturgeschichte, herausgegeben von Fr. X. Reithmeyer. Regensburg 1840, I, 760.

kein kirchlicher Schriftsteller vor ihm, insbesondere auch mit Aufwand großer physiologisch=anatomischer Gelehrsamkeit, den Zug der Mutterschaft im Bilde Marias behandelt.¹⁾ Origenes tritt gleichfalls für diese Lehre ein, und zwar bald bei Bekämpfung jener Irrlehren, welche Marias Mutterschaft leugnen,²⁾ bald in rein theoretischer Erörterung der Frage.³⁾

Das zur Reize gehende dritte Jahrhundert sah im Orient eine neue Irrlehre entstehen, die rasch sich ausbreitete, auch im Abendland viele Anhänger gewann und lange sich behauptete: den Manichäismus. In dieses syncretistische Religionsystem hatte, wie wir aus den Acta Archelai,⁴⁾ sowie namentlich auch aus Augustins Schriften wissen, der Doketismus ebenfalls Aufnahme gefunden. Auch gegen diesen Feind war also die wirkliche physische Mutterschaft Marias zu verteidigen.

Dem dritten Jahrhundert gehörte weiter noch der Monarchianismus in seinen beiden Richtungen — dynamistisch=ebionitische und modalistisch=patripassianischer Monarchianismus — an. Lehner charakterisiert die Stellung dieser Sekten zur Person Marias also: „Diese Häretiker . . . stellten gnostischen Träumereien die abstrakte Einheit des göttlichen Wesens gegenüber und verwarfen die Lehre von der Dreipersonlichkeit und damit von der Menschwerdung des Sohnes. Die Konsequenz für unseren Gegenstand war eine Art Herabsetzung oder schiefe Auffassung des Zuges der Mutterschaft.“⁵⁾

Mit dem dogmatischen Beschluß des Nicänums über die Wesensgleichheit des Logos mit dem Vater war die entgegenstehende Lehre des Arius wohl als Häresie zensuriert, aber damit noch lange nicht aus der Welt geschafft, wie die endlosen nachnicänischen Streitigkeiten bezüglich des *ὁμοούσιος* und des *ὁμοιούσιος* bekunden. Darum hatten auch die kirchlichen Lehrer dieses Zeitalters, ein Athanasius,

¹⁾ De carne Christi, c. 6. Migne PP. lat. II, 762. De carne Christi, c. 20. Migne PP. lat. II, 785. De carne Christi, c. 21. Migne PP. lat. II, 787. Vgl. auch Lehner a. a. O. 44 ff. Turmel, Tertullien, 88 ff.

²⁾ In Luc. homilia XVII. Migne PP. gr. XIII, 1842 sqq.

³⁾ In Genes. homilia VIII. Migne PP. gr. XII, 209.

⁴⁾ Acta Disputationis St. Archelai cum Manete haeresiarcha, V, 2 u. 47. Migne PP. gr. X, 1435 u. 1508.

⁵⁾ Lehner a. a. O. 59 f.

Ephrem, Epiphanius und Chrysostomus im Orient, ein Hieronymus und Ambrosius im Okzident noch einzustehen für die wahre Gottheit Christi. Andererseits läßt es sich nicht in Abrede stellen, daß die dogmatische Formulierung dieser Lehre seitens des Nicänums auch den Weg für die Erkenntnis bahnte, daß Maria, weil wahre und natürliche Mutter Christi, auch wahrhaft und wirklich Gottesmutter sei.

Die Entfaltung der Lehre von Christus im vierten Jahrhundert machte die Existenz des Begriffes Gottesmutterchaft durchaus sicher. Nun „wächst derselbe nach der Tiefe und ringt nach einer Formel oder einem Ausdruck, der all das prägnant in sich faßt, was das gläubige Herz sowohl als der streitfertige Verstand unter dem Begriffe fühlt oder denkt“. ¹⁾ Schon früher begegnet bei einzelnen kirchlichen Schriftstellern — wenn auch nur selten — für Maria die Bezeichnung Gottesgebärerin: *θεοτόκος* ²⁾; in dem Kampf gegen den Arianismus macht die Verwendung dieses Namens bedeutsamen Fortschritt. Im Zusammenhang mit ihrer christologischen Anschauung und im Kampf mit den einschlägigen häretischen Richtungen finden wir denn auch bei den oben erwähnten

¹⁾ Lehner a. a. O. 59.

²⁾ Vgl. Schweiger, *Alter des Titels Θεοτόκος* (Der Katholik 1903, 97—113). Das Ergebnis dieser kritischen Studie ist folgendes: „Legen wir uns die Frage vor, wann der Ausdruck zum erstenmal erscheine, so kommt es darauf an, ob wir die Angabe des Sokrates über Origenes gelten lassen oder nicht. . . (Wenn ja), so käme man in die Mitte des dritten Jahrhunderts. Sollte man aber das Zeugnis des Sokrates verwerfen, so wäre der erste Zeuge dafür Alexander von Alexandrien im Anfang des vierten Jahrhunderts. Sicher ist das, daß der Ausdruck aus der alexandrinischen Schule stammt; ihre Vertreter haben ihn zuerst gebraucht — das gilt auch, wenn wir von Origenes absehen wollten. Ihrer Theologie und Christologie entsprach er am besten (Hergenröther-Kirch, *Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte* I [1902], S. 490 ff.). Bedenken wir noch, daß Eusebius den Titel erwähnt. Als Gegner der neualexandrinischen, von Alexander und Athanasius inaugurierten Richtung hätte er denselben wohl nie anerkannt, wenn er ihn nicht schon in der alexandrinischen Schule, an der er so sehr hing, vorgefunden hätte. Wir können somit sagen: Der Titel kommt im dritten Jahrhundert auf, und höchst wahrscheinlich, ja mehr noch als wahrscheinlich ist es, daß ihn zuerst Origenes gebraucht hat.“ A. a. O. 112 f. Vgl. auch Bardenhewer, *Geschichte der altkirchl. Lit.* II, 202. Kaufman a. a. O. 64.

Kirchenschriftstellern klare und herrliche Zeugnisse für Marias wahre Mutterschaft.¹⁾

So war in der Zeit, da Augustinus seine theologische Lehrtätigkeit und Schriftstellerei begann, bereits eine kraftvolle Tradition bezüglich der Gottesmutterchaft Marias vorhanden, und man darf mit Recht von einer reichen Entfaltung der Mariologie überhaupt gerade im vierten Jahrhundert der christlichen Ära sprechen. Augustin hat dieselbe nicht wenig gefördert, und der Boden, von dem aus er dies tat, war seine Christologie.

Den ganzen Inhalt seiner Lehre über Christi Person spricht er klar und deutlich also aus: „Wahrer Mensch und wahrer Gott, Gott und Mensch, das ist der ganze Christus. Das ist der katholische Glaube. Wer Christi Gottheit leugnet, ist ein Photinianer; wer Christi Menschheit leugnet, ein Manichäer. Wer bekennt, daß Christus als Gott dem Vater gleich sei, daß er als Mensch wahrhaft gelitten und wirklich wahres Blut vergossen, . . . wer beides bekennt, der ist katholisch.“²⁾ „Auf diesen christologischen Hauptsätzen baut sich seine Lehre von Maria, speziell von deren Gottesmutterchaft auf, ein Lehrpunkt, um den in den Tagen Augustins der Kampf der Meinung nicht wenig tobte.“³⁾

Um 396/397 schrieb der Bischof von Hippo für Leute aus dem Volke in schlichter Sprache das Büchlein *de agone christiano*. Neben Vorschriften für ein sittliches Leben gibt er in demselben auch eine Zusammenstellung von Glaubenssätzen und warnt dabei vor verschiedenen häretischen Richtungen, deren christologische Irrtümer auch eine Leugnung der wahren Gottesmutterchaft Marias bedeuteten. Zwar werden diese Sekten nicht ausdrücklich mit Namen genannt, aber die Charakterisierung derselben durch Augustin am erwähnten Ort im Vergleich mit einschlägigen Stellen aus

¹⁾ Vgl. Lehner a. a. O. 50 ff.

²⁾ Sermo 92, c. 2, n. 3. Vgl. Näheres Portalié a. a. O. 2361 ff. und Schwane, Dogmengeschichte. 2. Band: Die patristische Zeit², Freiburg 1895, 302 ff.

³⁾ De fide et symb. c. 4, n. 8 u. 9: Cui temporali dispensationi (susceptioni humanae naturae per Dei filium sel.) multis modis insidiantur haeretici. . . . Detestandi etiam illi sunt, qui Dominum nostrum Jesum Christum matrem Mariam in terris habuisse negant.

anderen Schriften des Kirchenlehrers läßt keinen Zweifel bestehen, daß er das christliche Volk in dieser Hinsicht vor den falschen Lehren der Doketen,¹⁾ der Apollinaristen milderer²⁾ und strengerer³⁾ Richtung, der Gnostiker⁴⁾ und Arianer⁵⁾ bewahren möchte.

Daß der Manichäismus als synkretistisches System doketische Anschauungen bezüglich der Person Christi aufgenommen und damit auch zu falschen Anschauungen bezüglich der Mutterschaft der hl. Jungfrau kam, wird uns von Augustinus selber bezeugt. Sein Zeugnis ist um so wichtiger, als er längere Zeit in eigener Person dieser Sekte angehört und deren Anschauungen über Menschwerdung und Jungfraugeburt geteilt hat. Die Gottesmutterchaft Marias gaben die Manichäer völlig preis,⁶⁾ indem sie das Verhältnis Christi zu Maria, seiner Mutter, in traumhaft phantastischer Weise faßten. »Es glaubten die Apostel einen Geist zu

¹⁾ De agone christ., c. 18, n. 20: Nec eos audiamus, qui non verum hominem suscepisse dicunt Filium Dei neque natum esse de femina, sed falsam carnem et imaginem simulatam corporis humani ostendisse videntibus.

²⁾ De agone christ., c. 19, n. 21: Nec eos audiamus, qui Trinitatem quidem in una aeterna substantia confitentur, sed hominem ipsum, qui temporali dispensatione susceptus est, audent dicere non habuisse hominis mentem, sed solam animam et corpus. Hoc est dicere, non fuit homo, sed membra corporis habebat humana. Vgl. auch epistola 140, c. 3, n. 6; c. 4, n. 12. De dono perseverantiae, c. 24, n. 67.

³⁾ De agone christ., c. 21, n. 23. Nec eos audiamus, qui solum corpus humanum susceptum esse dicunt a Verbo Dei . . . , ut negent illum hominem vel animam vel aliquid hominis habuisse nisi carnem solam.

⁴⁾ De agone christ., c. 22, n. 24: Nec eos audiamus, qui tale corpus Dominum nostrum habuisse dicunt, quale apparuit in columba, quam vidit Johannes Baptista descendente de coelo et manentem super eum in signo Spiritus sancti. Ita enim persuadere conantur Filium Dei natum non esse de femina.

⁵⁾ De Genesi ad litt. VIII, c. 27, n. 50. Nonnulli haeretici (die Mauriner machen dazu die Randbemerkung: Ariani) putant substantiam Filii Dei nullo assumpto corpore per seipsam esse visibilem et ideo, antequam ex virgine corpus acciperet, ipsum visum esse Patribus opinantur . . . quae impietas procul a catholicis mentibus repellenda est. Vgl. c. serm. Arian. c. 9, n. 7.

⁶⁾ Sermo 183, c. 9, n. 13. Vgl. Berti, I. c. 12. Kurz, Mariologie, 124 f.

sehen.«¹⁾ Was später nichtswürdige Häretiker (*pessimi haeretici*) von Christus glaubten, das glaubten vorher schwankende Apostel. Es gibt nämlich heute Leute, welche nicht glauben, daß Christus wahres Fleisch gehabt habe; denn sie zerstören einerseits die jungfräuliche Geburt und wollen anderseits nicht glauben, Christus sei aus einer Frau geboren worden: »Das Wort ist Fleisch geworden,« entfernen sie aus ihrem Glauben, oder besser in ihrem Unglauben. Das Ganze, was den Augen erschien, war nach dem Dafürhalten der Manichäer Geist, nicht Fleisch.«²⁾

Die wichtigste unter den Schriften Augustins gegen die Manichäer ist das große Werk gegen Faustus. Dieser erklärte gegenüber dem hl. Lehrer, daß die Verschiedenheit der kanonischen Evangelien über die Kindheitsgeschichte des Herrn und speziell die Differenzen in den Genealogien Christi bei Matthäus und Lukas ihn bestimmten, die Menschwerdung zu leugnen. Aber auch wenn diese Schwierigkeit Lösung fände, bliebe es doch unwürdig zu glauben, daß Gott, der Christengott, aus dem Schoße eines Weibes geboren sei.³⁾ Ausführlicher noch präzisiert das Haupt der Manichäer die Stellung seiner Sekte zu Maria bezw. deren Gottesmutterchaft an anderer Stelle. Der Inhalt seiner weitschweifigen Ausführungen ist kurz folgender: Wenn man Matthäus glauben will, so ist Jesus, der Davidssohn, von Maria geboren, nicht aber Jesus, der Gottessohn; denn das ist er erst bei der Taufe am Jordan geworden. Die Katholiken empfangen den Gottessohn von der Jungfrau Maria, Matthäus empfängt ihn vom Jordan, die Manichäer empfangen ihn aus Gott. So steht Matthäus mit seiner Erklärung Katholiken und Manichäern entgegen.⁴⁾ Daß die Manichäer Christi Menschwerdung dadurch verflüchtigten, daß sie ihm nur einen Scheinleib concedierten, betont Augustinus wiederholt; er zieht dabei aber auch die Schlußfolgerung für die Person Marias, die Negation der Muttergotteschaft, und wegen dieser Konsequenz ihrer Lehre bezeichnet er die Manichäer als *haeretici pessimi*,⁵⁾ *detestandi*,⁶⁾ *qui*

¹⁾ Mt. 24, 37 u. 39. — ²⁾ Sermo 237, c. 1, n. 1.

³⁾ c. Faustum III, c. 6. — ⁴⁾ c. Faustum XXIII, c. 1 u. 2.

⁵⁾ Sermo 237, c. 1, n. 1.

⁶⁾ De fide et symb., c. 4, n. 9. De quant. animae, c. 33, n. 76.

carnem Christi exhonorant partum Christi blasphemando, und stellt sie auf gleiche Stufe mit der Sekte der Pelagianer.¹⁾

Gegen diese Gegner der wahren Gottesmutterchaft Marias führte nun Augustinus den Kampf; seine Ausführungen sind derart bestimmt und klar, daß kein Zweifel über seine Anschauung in dieser Frage obwalten kann. Schon Dezennien vor der Entscheidung des Ephesinums hat der Bischof von Hippo die These von der Gottesmutterchaft Marias aufgestellt, erklärt und verteidigt. Durch die doketisch-manichäische Lehre von dem Scheinleib Christi von seiten der apollinaristischen Sekten, mochten sie nun Christus die Seele oder den Geist absprechen, oder aber der Anschauung leben, der Logos habe sich selber teilweise in das Fleisch Christi verwandelt, wurde der Bestand einer wahren und wirklichen Menschheit Christi, damit aber auch die wahre Mutterchaft Marias nicht nur gefährdet, sondern tatsächlich aufgehoben. Wie nun Augustinus in seiner Lehre von der Person Christi ganz entschieden die Realität der menschlichen Natur in Christus nicht nur behauptet, sondern auch besonders im Anschluß an die Bezeichnung Christi als Menschensohn logisch entwickelt hat,²⁾ so hat er auch in seiner Mariologie eingehend den Satz von der wahren und wirklichen Mutterchaft Marias behandelt.

Die Tatsächlichkeit der Mutterchaft Marias kommt in verschiedenen Wendungen und Gedankenreihen zum Ausdruck. Christus hatte einen wahren menschlichen Leib; dieser wurde jedoch nicht vom Himmel mitgebracht, sondern in einem weiblichen Organismus geformt. Eine Präexistenz Christi als Mensch kennt Augustinus nicht, vielmehr bekämpft er, wo immer er auf die Frage der Präexistenz Jesu geführt wird, diesen origenistischen Irrtum.³⁾ Wenn aber Christus einen wahren menschlichen Leib besaß und diesen erst in seinem zeitlichen Sein empfing, steht doch die Präsumtion dafür, daß er ihn aus Maria empfing. Diese tatsächliche Formation des Körpers Christi in Maria tritt besonders

¹⁾ c. duas epist. Pelagian. II, c. 2, n. 3.

²⁾ De agone christ., c. 17, n. 20; c. 21, n. 23. Conf. VII, c. 19, n. 25. De agone christ., c. 19, n. 21. Epistola 187, c. 2, n. 4. Sermo 67, c. 4, n. 7. De cons. evv. II, c. 1, n. 2. De pecc. merit. et remiss. II, c. 29, n. 48.

³⁾ Vgl. Scheel a. a. O. 88.

klar in der Widerlegung jener gnostisch-manichäischen Anschauung zutage, die den Leib Christi ähnlich wie die bei der Taufe Christi erwähnte Taube entstanden wählte: „Wir wollen diejenigen nicht hören, welche sagen, unser Herr habe einen solchen Körper gehabt, wie er in der Taube erschien, die Johannes der Täufer vom Himmel kommen und über ihm verweilen sah als Sinnbild des Hl. Geistes. So nämlich suchten sie zu überzeugen, der Gottessohn sei nicht aus einer Frau geboren. Wenn er sich irdischen Augen zeigen mußte, so konnte er — sagen sie — auf jene Weise einen Körper annehmen, wie es der Hl. Geist tat. Denn auch jene Taube — so erklären sie — stammte nicht aus einem Ei, und doch war sie menschlichen Augen wahrnehmbar. Diesen ist zunächst zu erwidern, daß wir dort, wo wir lesen, der Hl. Geist sei dem Johannes in Gestalt einer Taube erschienen, auch lesen, daß Christus von einer Frau geboren sei; es geht aber nicht an, dem Evangelium teilweise zu glauben und teilweise nicht zu glauben. Woher nämlich glaubst du, es habe sich der Hl. Geist in Gestalt einer Taube gezeigt, wenn nicht deshalb, weil du es im Evangelium gelesen. Daher glaube auch ich, Christus sei von einer Jungfrau geboren, weil ich es im Evangelium lese. Warum aber der Hl. Geist nicht von einer Taube geboren wurde, wie Christus von einer Frau, hat darin seinen Grund, weil der Hl. Geist nicht gekommen war, die Tauben zu erlösen, sondern um den Menschen die Unschuld und die geistige Liebe zu zeigen, welche in der Gestalt der Taube sichtbar dargestellt ward. Der Herr Jesus Christus aber, welcher zur Erlösung der Menschen gekommen, unter denen sowohl Männer als Frauen Beziehung zur Erlösung haben, verschmähte weder Männer — denn er wurde ein Mann — noch Frauen, von einer Frau wurde er geboren . . . Das sagen wir nicht in der Weise, daß wir erklären, nur der Herr Jesus Christus habe einen wirklichen Leib gehabt, der Hl. Geist sei aber nur fälschlich dem menschlichen Auge erschienen; vielmehr glauben wir, daß jene beiden Körper wahre Körper waren. Wie es nicht notwendig, daß der Gottessohn die Menschen täuschte, so war daselbe nicht angemessen für den Hl. Geist; vielmehr war es für den allmächtigen Gott, welcher die ganze Schöpfung aus nichts gebildet, nicht schwierig, einen wahren

Taubenkörper ohne Hilfeleistung anderer Tauben zu bilden, wie es für ihn keine Schwierigkeit bot, einen wahren Körper im Schoße Marias ohne menschlichen Samen hervorzubringen, da die körperliche Natur sowohl im weiblichen Organismus zur Bildung eines Menschen, als in der Welt zur Bildung einer Taube dem Befehl und Willen des Herrn zu Diensten ist.“¹⁾

Die Tatsächlichkeit der Mutterschaft Marias betont Augustinus weiterhin nachdrücklich in der Schrift gegen Faustus. Er räumt dem manichäischen Bischof gegenüber vollkommen die Möglichkeit ein, daß Christus auch auf anderem Wege in Besitz eines wahren menschlichen Körpers hätte gelangen können: er hätte ihn schlecht-hin aus nichts bilden können, wie er das Universum aus nichts geschaffen, er hätte ihn aus Erdenlehm formen können, wie er es ehemals bei Adam getan; er hätte endlich von irgend einem dem Bereich des Himmels, der Luft, des Wassers angehörigen Stoff einen Körper annehmen und diesen in die vollkommen wahre Beschaffenheit eines menschlichen Körpers umwandeln können, in welcher er wie ein sterblicher Mensch hätte leben und sterben können; alle diese Möglichkeiten hätte er verwirklichen können kraft seiner Allmacht. Aber er wählte einen von diesen Möglichkeiten verschiedenen Weg für seinen Eintritt in das menschliche Geschlecht.²⁾

Nach dem Kirchenlehrer finden sich in jedem natürlichen Zeugungsprozeß zwei Prinzipien: ein männliches und ein weibliches; ersteres ist für den Generationsakt das primäre, aktive Element, während letzteres in demselben passiv sich verhält und hauptsächlich erst im Geburtsakt in Tätigkeit tritt.³⁾ Dieser natürliche Empfängnisakt ist aber nach augustiniischer Lehre als Ueberleiter der

¹⁾ De agone christ., c. 22, n. 24.

²⁾ c. Faustum XXVI, c. 7.

³⁾ Opus imp. c. Julian. II, c. 83: Non a femina concipiente atque pariente, sed a viro seminante est generationis exordium; ibidem III, 88: Natus quidem duos parentes habet, sed ut nascatur unus eum serendo gignit, altera edendo parit. Unde satis apparet cui sit potissimum vel cui primum generatio tribuenda. . . Ideoque dictum: Per unum hominem peccatum intravit mundum, ut intelligeretur ibi generationis initium, quod ex viro est.

Erbfünde anzusehen.¹⁾ Auf diese Weise wollte und konnte Christus nicht empfangen werden. Er sollte einzig von allen sündelos aus einer Frau geboren werden, und das forderte einen neuen Empfängnismodus.²⁾ Das „Wie“ dieser Empfängnis erörtert der hl. Lehrer näherhin also: In semine (scilicet viri) et visibilis corpulentia et invisibilis ratio . . . Christus visibilem carnis substantiam de carne virginis sumpsit, ratio vero conceptionis eius non a semine virili, sed longe aliter ac desuper venit. Vulnus praevaricationis in lege membrorum repugnante legi mentis, quae per omnem inde propagatam carnem seminali ratione quasi transcribitur; medicamentum vulneris in eo, quod inde sine opere concupiscentiali in sola materia corporali per divinam conceptionis formationisque rationem de virgine assumptus est.³⁾ Sonach finden wir in der ersten Phase des Inkarnationsgeheimnisses bei Christi Empfängnis in Maria zwei Prinzipien: Maria als weibliches Prinzip, das männliche Prinzip fehlt; an seine Stelle tritt supplierend eine von ihm völlig verschiedene Kraft, und zwar ist diese von oben kommende ratio conceptionis et formationis Christi nichts anderes, als die göttliche Kraft selber.

Als Trägerin dieser Kraft und eben damit als Mitbegründerin der menschlichen Natur Christi erscheint auf Grund des von Augustinus so entschieden betonten trinitarischen Kanons:⁴⁾ — die ganze Trinität.⁵⁾

¹⁾ Opus imp. c. Julian. II, c. 56. Sicut a muliere initium peccati fuit, sic initium generationis a viro est; prior enim vir seminavit, ut femina pariat; ideo per unum hominem peccatum intravit in mundum, quia per semen generationis intravit, quod a viro excipiens concepit femina.

²⁾ Ibidem.

³⁾ De Genesi ad litt. X, c. 20, n. 35 f.

⁴⁾ Inseparabilia sunt opera Trinitatis, sicut indivisa est Trinitatis essentia. Vgl. Epistola 164, c. 6, n. 17. Enchiridion, c. 15, n. 12, pag. 50 sq. De trinit. II, c. 5, n. 9. Sermo 52, c. 5, n. 14; sermo 213, c. 6, n. 6. Vgl. Gangauß, Des hl. Augustinus spekulative Lehre von Gott dem Dreieinig. Augsburg 1865, 411 f. bes. 412 Anmerk. 19. Wie Augustin mit diesem Kanon die Menschwerdung des Sohnes allein vereinte, vgl. Scheel a. a. O. 182.

⁵⁾ Enchiridion, c. 15, n. 12, pag. 50. Sermo 52, c. 9, n. 21; Sermo 71, c. 16, n. 27. Sermo 119, c. 6, n. 6. Sermo 213, c. 6, n. 6 de trinit. II, c. 10, n. 18.

Nicht selten wird aber auch der göttliche Logos selber als bewirkendes Prinzip bei Empfängnis und Bildung seines menschlichen Körpers bezeichnet. Am deutlichsten kommt dieser Gedanke im Anschluß an das alttestamentliche Wort: ¹⁾ „Die Weisheit hat sich ein Haus gebaut“ in dem Buch vom Gottesstaat folgendermaßen zum Ausdruck: „Hier erkennen wir mit Gewißheit wieder, daß Gottes Weisheit, d. i. das dem Vater gleich ewige Wort, im Schoß der Jungfrau sich als ein Haus erbaute einen menschlichen Körper.“ ²⁾ Demselben Gedanken sind dienstbar die Worte: „Er selbst bildete, was er war, da er einen Menschen Gott hinzufügte, nicht aber Gott im Menschen aufgehen ließ,“ ³⁾ und nichts anderes besagt die bei Augustinus so häufig wiederkehrende Wendung: Christus brachte seiner Mutter Fruchtbarkeit, nahm ihr aber nicht die Jungfräulichkeit. ⁴⁾ Auch die Konstatierung, daß Christi erstes Wunder auf Erden, wodurch er seine Gottheit erwies, seine wunderbare Geburt aus der Jungfrau gewesen sei, scheint von diesem Gedanken beherrscht. ⁵⁾ Mit dieser Bezeichnung des Logos als des bewirkenden Prinzips der Menschwerdung stimmt Augustinus durchaus mit einem der Theologie der vier ersten Jahrhunderte sehr vertrauten Gedanken überein. Diese pflegte nämlich fast einstimmig die beiden Ausdrücke des Verkündigungsberichtes *πνεῦμα ἁγίων* und *ὁὐραμὸς ὑψίστων* auf die zweite Person in der Gottheit zu beziehen. ⁶⁾ Der große Bischof von Hippo hingegen deutete nur die *ὁὐραμὸς ὑψίστων* von dem Logos, und er hatte für

¹⁾ Prov. 9, 1.

²⁾ De civ. Dei XVII, c. 20. Vgl. auch Sermo 225, c. 2, n. 2. — Da Augustinus den Logos, wenn er ihn mit seinen Funktionen bezeichnen will, mit der Virtus und der Sapientia Dei gleichsetzt (vgl. Scheel a. a. O. 32), so darf auch hier auf die klassische Stelle im Brief an Volusian (Epistola 137, c. 2, n. 8) hingewiesen werden.

³⁾ Sermo 192, c. 1, n. 1. Epistola 137, c. 2, n. 8. Vgl. Sermo 215, n. 3: Christus a se ipso formatus.

⁴⁾ Sermo 189, c. 2, n. 2; 188, c. 3, n. 4 etc.

⁵⁾ De civ. Dei XVIII, c. 46: Christus, ut in se commendaret Deum miracula multa fecit; . . . quorum primum est, quod tam mirabiliter natus est.

⁶⁾ Bardenheuer, Mariä Verkündigung 132, sowie in Theolog. Revue 1906, 116.

diese Auslegung eine Stütze in Paulus selber, welcher Christum die *δύναμις θεοῦ* nennt.¹⁾

In den weitaus meisten Fällen aber schreibt der hl. Lehrer die Auswirkung der göttlichen Kraft bei Christi Empfängnis in Maria dem Heiligen Geiste zu. Als der Arianer Maximinus lehrte, daß der Logos allein mit Ausschluß des Heiligen Geistes den menschlichen Leib Christi gebildet habe, daß dem Heiligen Geist bei diesem Vorgang keine Schöpfungstätigkeit, sondern nur Reinigung und Heiligung Marias für die Aufnahme des Logos zuzumessen sei, da reklamierte Augustinus unter Berufung auf den Verkündigungsbericht des Lukas, sowie auf eine Matthäusstelle ausdrücklich für die dritte Person in der Gottheit eine aktive Beteiligung an diesem Werk der Schöpfung.²⁾

Die Zueignung des aktiven Prinzips in dem Empfängnisakt wie überhaupt in der Verwirklichung der Inkarnation an die dritte Person in der Gottheit, war bereits im apostolischen Symbolum speziell in der Form der römischen Kirche deutlich ausgesprochen.³⁾

¹⁾ I. Cor. 1, 23 u. 24: *Ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν . . . χριστὸν θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν*. Vgl. auch Bardenhewer in Theolog. Revue 1906, 116: „Es war durchaus kein Widerspruch, in einer und derselben Person das wirkende Prinzip und zugleich das Objekt der Empfängnis zu erblicken. Man gefiel sich vielmehr in der These, daß der Logos sich selbst im Schoß der Jungfrau einen Tempel erbaut, eine Menschheit gebildet habe.“

²⁾ c. Maximin. Arian. II, c. 17, n. 2. *Mundus per filium factus est, et creator est filius; caro eius, quae data est pro mundi vita, per Spiritum sanctum facta est, et non est creator Spiritus sanctus? Cum enim virgo Maria dixisset Angelo promittenti ei filium »quomodo istud fiet, quoniam virum non cognosco?«, respondit Angelus: »Spiritus sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi; propterea quod nascetur ex te sanctum, vocabitur Filius Dei.« Hic tu, quod in consequentibus quodam loco tuae prosecutionis adverti, asserere conabaris Spiritum sanctum praecessisse, ut mundaret et sanctificaret virginem Mariam; ac deinde veniret Virtus Altissimi h. e. Sapientia Dei, quod est Christus; et ipsa, sicut scriptum est, aedificaret sibi domum h. e. ipsa sibi crearet carnem, non Spiritus sanctus. Quid est ergo, quod ait sanctum Evangelium? Inventa est in utero habens de Spiritu sancto. Nempe obstructum est os loquentium iniqua. Si ergo cogitas os veraciter aperire, non solum Filium, verum etiam Spiritum sanctum creatorem carnis Filii confitere. — Vgl. Sermo 225, c. 2, n. 2.*

³⁾ Denzinger, *Enchiridion*, n. 2. (Jesus Christus) qui natus est de Spiritu sancto et Maria virgine.

Da Augustinus in Mailand getauft worden war, bildete das mailändische Symbol, von dem Ambrosius in der *explanatio Symboli ad initiandos* (Migne PP. lat. XVII, 1150—60) ausdrücklich erklärt, daß es mit dem römischen durchaus übereinstimme, sein Taufbekenntnis; das Tauffymbol in der mailändischen Form blieb aber auch dem späteren Bischof tief ins Herz geschrieben,¹⁾ und so erklärt es sich, daß wir der Wendung „*natus de Spiritu sancto et Maria virgine*“ so häufig bei Augustin begegnen;²⁾ aber auch in davon abweichendem Wortlaut gibt der hl. Lehrer den Gedanken dieser Glaubenswahrheit wieder, und zwar begegnen im einzelnen die folgenden Wendungen:

1. *natus de Spiritu sancto ex Maria virgine*;³⁾
2. *natus per Spiritum sanctum ex Maria virgine*;⁴⁾
3. *conceptus de Spiritu sancto natus ex Maria virgine*.⁵⁾

Diese Zueignung der wirkenden göttlichen Kraft auf die Grundlegung der Geburt Christi an die Person des Heiligen Geistes steht dem hl. Lehrer namentlich fest aus dem Zeugnis der Heiligen Schrift: „Als die Jungfrau den Engel fragte, wie seine Botschaft sich an ihr erfüllen sollte, da sie ja keinen Mann erkenne, erwiderte der Engel: »Der Heilige Geist wird über dich kommen und die Kraft des Allerhöchsten wird dich überschatten; darum wird auch das Heilige, das aus dir geboren wird, Sohn Gottes genannt werden.« Und als Joseph sie entlassen wollte, da er diejenige des Ehebruches verdächtig hielt, von welcher er wußte, daß sie von ihm nicht schwanger sei, empfing er von dem Engel

¹⁾ Vgl. Loofs in der *Realencyclop. f. prot. Theologie* II, 268.

²⁾ De symb. Sermo ad Catechumenos, c. 3, n. 5. Enchiridion, c. 14, n. 11, pag. 48; c. 15, n. 12, pag. 50. De praed. sanctor., c. 15, n. 31. Sermo 51, c. 6, n. 8; sermo 212, n. 1; sermo 214, n. 6.

³⁾ Sermo 215, n. 4; diese Formel hat das in Hippo Regius gebräuchliche afrikanische, nicht das ursprünglich augustinische (mailändische) Symbol zur Voraussetzung. Zur Echtheit dieses Sermo vgl. Hahn a. a. O. 39, Anm. 41. — Sermo 233, c. 3, n. 4.

⁴⁾ De fide et symb., c. 4, n. 8.

⁵⁾ Sermo 213, c. 2, n. 2. Die Echtheit dieses Sermo hat überzeugend dargetan Caspari (Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Tauffymbols und der Glaubensregel. Christiania 1869, II, 277 ff.) Vgl. auch Hahn a. a. O. 38 f., Anm. 41.

den Bescheid: »Fürchte dich nicht, Maria, deine Gattin, zu dir zu nehmen; denn was in ihr geboren, ist vom Heiligen Geist,« d. h. was du von einem anderen Manne wähnst, das ist vom Heiligen Geist.¹⁾

Wie entschieden auch Augustinus einerseits das Wirken des Heiligen Geistes bei Christi Empfängnis in Maria an Stelle des in dem natürlichen Generationsakt tätigen männlichen Prinzips betont, so unterläßt er es anderseits nicht, auf die differenzierte Wirkungsweise beider Prinzipien hinzuweisen. Diese seine Anschauung prägt sich besonders in dem Nachweis aus, daß der Heilige Geist, obwohl eigentliches Prinzip in der Begründung der menschlichen Natur Christi, dennoch nicht Vater des Menschen Christi geworden sei.²⁾ Die weit ausholenden Ausführungen des hl. Lehrers zu dieser Frage lassen sich kurz dahin zusammenfassen: Niemand wird zu behaupten wagen, der Heilige Geist habe als Vater Christum aus der Jungfrau geboren. Es bedarf gar keines Hinweises auf die absurden Konsequenzen einer solchen Annahme, da diese Hypothese an sich ihrer Absurdität wegen für einen gläubigen Verstand unerträglich ist. Dabei bleibt aber doch ein Problem; denn einerseits bekennen wir von Christus im Symbol, geboren von dem Heiligen Geist und Maria der Jungfrau — anderseits sagen wir, Christus sei zwar der Sohn der Jungfrau, aber keineswegs ein Sohn des Heiligen Geistes; der Bischof von Hippo erklärt, es sei schwer, eine adäquate Lösung dieses Rätsels zu geben.³⁾

In tieffinniger Auffassung des geheimnisvollen Vorgangs erblickt Augustinus gelegentlich in der Tatsache, daß Christus vom Heiligen Geist nicht als Vater, von Maria aber als Mutter geboren worden, einen Hinweis auf die Gnade ohne alle vorausgehende Verdienste.⁴⁾

¹⁾ Enchiridion, c. 14, n. 11, pag. 49.

²⁾ Enchiridion, c. 15, n. 12, pag. 53: *Natus est Christus de Spiritu sancto non sicut filius et de Maria Virgine sicut filius.*

³⁾ Enchiridion, c. 15, n. 12, pag. 51.

⁴⁾ Enchiridion, c. 15, n. 12, pag. 53. *Profecto modus iste, quo natus est Christus de Spiritu sancto non sicut filius et de Maria virgine sicut filius insinuat nobis gratiam Dei, qua homo nullis praecedentibus meritis in ipso exordio suae naturae, quo esse coepit Verbo Deo copularetur in tantam personae unitatem, ut idem ipse esset Filius Dei, qui filius hominis,*

Aber dieser Lösungsversuch befriedigt ihn nicht vollkommen; er ist sich bewußt, der Schwierigkeit mit seinem Wissen nicht völlig Herr geworden zu sein, und darum sein Schlußwort: „Genügend über diesen Punkt zu reden — wenn das überhaupt möglich — wäre Sache einer sehr ausgedehnten Abhandlung.“¹⁾

Eine von der eben erwähnten etwas abweichende Erklärung der Worte des Symbolums: *natus de Spiritu sancto et Maria virgine* gibt Augustin später in seiner ersten Schrift gegen Julian, wo er schreibt: „Christus ist geboren vom Heiligen Geist und der Jungfrau Maria; vom Heiligen Geist, damit in ihm keine Wurzel zur Sünde wäre; aus der Jungfrau Maria aber, damit in ihm die Ähnlichkeit sündigen Fleisches wäre.“²⁾ Das »*natus de Spiritu sancto*« dient also hier dazu, die Sündelosigkeit des Menschgewordenen zu motivieren. Eine weitere Erklärung des durch die Worte des Symbolums gegebenen Problems, warum Christus der Sohn Marias, nicht aber der Sohn des Heiligen Geistes sei, hat der heilige Augustinus unseres Wissens nicht geboten.

Als zweites Prinzip bei der Begründung der menschlichen Natur Christi erscheint Maria, und zwar ist ihre Tätigkeit in dem Empfängnisakt im Gegensatz zu dem Wirken der göttlichen Kraft

et filius hominis, qui filius Dei: ac sic in naturae humanae susceptione fieret quodam modo ipsa gratia illi homini naturalis, quae nullum peccatum posset admittere. Quae gratia propterea per Spiritum sanctum fuerat significanda, quia ipse proprie sic est Deus, ut dicatur etiam Dei donum. Vgl. de fide et symb., c. 4, n. 8. Sermo 214, n. 6. De trinit. XV, c. 26, n. 46. Harnack, Dogmengeschichte³, III, 210.

¹⁾ Enchiridion, c. 15, n. 12, pag. 53. — Zu dem einschlägigen Bekenntnis Augustins (Enchiridion c. 15, n. 12, pag. 51): Quomodo non sit filius Spiritus sancti et sit filius virginis Mariae, cum et de illo et de illa sit natus, explicare difficile est, schreibt der Kommentator des Enchiridions, P. Faure: Neque in his Augustini capitibus neque in homilia II Chrysostomi in Symb. Apostol. neque in concilio Toletan. IX., in quibus eadem sana doctrina traditur, invenies propriam huius rei rationem, qua infidelibus contra nos argumentationibus os obstruas. Eam breviter ac perspicue traditam invenies in St. Thom. III, qu. 32, a. 3, 1^{mo}. — Augustinus hatte keineswegs mit diesem Problem so völlig abgeschlossen, wie Dörner (Augustinus. Sein theologisches System und seine religionsphilosophische Anschauung. Berlin 1873, 95 f.) meint. Beachte ferner Scheel a. a. O. 207 f.

²⁾ c. Julian. VI, c. 19, n. 62.

lediglich passiv, hingebend, empfangend: „Der Sohn Gottes,“ sagt der Apostel, „ist dem Fleisch nach aus dem Geschlechte Davids geworden, d. i. gleichsam aus dem Erdenstaub, da niemand war, welcher die Erde bebaute, weil ja kein Mann Maria nahte, aus welcher Christus geboren wurde. Eine Quelle sprudelte aus der Erde hervor und bewässerte das ganze Angesicht der Erde. Angesicht der Erde, d. i. Würde der Erde, wird mit vollem Recht gebraucht von der Mutter des Herrn, der Jungfrau Maria, welche der Heilige Geist erfüllte, der als »Quell« und »Wasser« im Evangelium bezeichnet wird.¹⁾ Der Empfängnisakt selber war infolge seines übernatürlichen Charakters frei von aller sinnlichen Begier. Maria bot für die Formation des menschlichen Leibes Christi das stoffliche Substrat²⁾ und hat das Produkt des Empfängnisaktes in ihrem reinsten Schoß genährt und gehegt und nach neunmonatlicher Schwangerschaft geboren.³⁾

Dies sind die großen Umrisse unseres Beweises für die wahre Mutterschaft Marias nach der Lehre des großen Bischofs von Hippo. In der Einzelbehandlung präzisieren wir die Frage der Mutterschaft der heiligen Jungfrau zunächst in folgendem Leitsatz: Maria hat wahrhaft Christum geboren. Diese wahre Mutterschaft Marias kommt bei Augustinus in verschiedenen sprachlichen Wendungen zum Ausdruck, von welchen wir eine Auslese geben:

¹⁾ De Genesi c. Manich. II, c. 24, n. 37. Vgl. auch folgende Wendungen: Epistola 137, c. 2, n. 8: Magnitudo virtutis Dei uterum virginalem non adventitio, sed indigena puerperio fecundavit. — De bono conjugali, c. 2, n. 2: Omnipotens Creator formavit in utero virginali carnem Christi. — Sermo 237, c. 4, n. 4: Implet virginis uterum nec angustatur.

²⁾ De Genesi ad litt. X, c. 20, n. 35 sq.: Christus visibilem carnis substantiam de carne virginis sumpsit. Vgl. Opus imp. c. Julian. VI, c. 22: Fuit in Mariae corpore carnalis materia, unde carnem sumpsit Christus. . . . Unde ille natus est ex carne cum carne in similitudine tamen carnis peccati. — c. Secundin. Manich. c. 22: Quia Christum in carne venire oportebat, ei carni propagandae famulatum est conjugium Sarae, cui virginitas Mariae.

³⁾ De trinit. IV, c. 5, n. 9. De div. quaest. 83, qu. 56.

1. Maria peperit (vel genuit) Christum. Partus Christi ex Maria.¹⁾

2. Christus natus ex (vel de) femina.²⁾

3. Christus de Maria (per Mariam) accepit (assumpsit) carnem (corpus).³⁾

4. Generatio (nativitas) Christi ex virgine.⁴⁾

5. Christus dicitur »filius Mariae«, »filius virginis«, »filius hominis«. ⁵⁾

6. Christus factus (procreatus) est ex femina.⁶⁾

7. Christus in utero virginis Mariae carne se vestivit.⁷⁾

Es kommt ferner hier in Betracht die bei Augustinus so bevorzugte und namentlich in den Weihnachtsreden mit überzeugender Kraft durchgeführte Antithese von den zwei Geburten Christi, der ewigen aus Gott, der zeitlichen aus der Jungfrau.⁸⁾ Es sind aber nicht zwei Söhne, die dadurch geboren werden, sondern ein Sohn; der durch seine ewige Geburt aus dem Vater bereits existierende Gottessohn wird in der Inkarnation seiner Menschheit nach abermals geboren. Maria tritt zu ihm in ein reales Mutterverhältnis, weil ihre Beziehung zu dem Menschgewordenen sich aufbaut

¹⁾ Sermo 187, c. 4, n. 4; sermo 237, c. 1, n. 1. Epistola 102, n. 36; Epistola 162, n. 6. c. duas epist. Pelagian. II, c. 2, n. 3. c. Faustum XIV, c. 4; XXIII, c. 10. De civ. Dei X, c. 29.

²⁾ Sermo 237, c. 1, n. 1. Enarr. in Ps. 50, n. 10. Epistola 162, n. 7. In Jo. evang. tract. 104, n. 2. De dono perseverantiae, c. 24, n. 67. c. Adimantum, c. 21. De civ. Dei XVIII, c. 46. c. Faustum III, c. 6. c. Julian. VI, c. 19, n. 62. c. Maximin. Arian. I, c. 7. Enarr. in Ps. 98, n. 9.

³⁾ In Jo. evang. tract. 10, n. 12; tract. 37, n. 9; tract. 102, n. 6. Enarr. in Ps. 98, n. 1; Enarr. in Ps. 142, n. 3. De actis cum Felice Manich. II, c. 11 u. 17. c. sermon. Arian., c. 11, n. 9. De Genesi ad litt. VIII, c. 27, n. 50. Epistola 102, n. 3.

⁴⁾ Sermo 44, c. 3, n. 6, u. sermo 50, c. 7, n. 10.

⁵⁾ Enchiridion, c. 15, n. 12, pag. 51. Sermo 51, c. 1, n. 2; c. 2, n. 3.

⁶⁾ Epistola 205, n. 11. c. Julian. VI, c. 24, n. 77.

⁷⁾ Sermo 189, c. 1, n. 2.

⁸⁾ Sermo 44, c. 3, n. 6; 184, c. 2, n. 3; 186, c. 3, n. 3; 187, c. 1, n. 1; 189, c. 3 u. 4, n. 3 u. 4; 190, c. 2, n. 2; 194, c. 1, n. 1; 195, n. 1; 196, c. 1, n. 1; 287, c. 1 u. 2, n. 2. In Jo. evang., tract. 2, n. 15; tract. 8, n. 9; tract. 12, n. 8; tract. 14, n. 2; tract. 104, n. 2. De dono perseverantiae, c. 24, n. 67. c. Maximin. Arian. I, c. 7.

auf den realen Voraussetzungen der Empfängnis, Schwangerschaft und Geburt. Christus ist wahrhaft und wirklich auch Sohn Marias, weil sie ihn in der Zeit empfangen und geboren, ihm in seinem menschlichen Werdeprouzess alles geboten, was andere Erdenmütter den Kindern ihres Schoßes bieten. Maria hat also mütterlichen Anteil an der Bildung des Menschen Jesu, und es kommt ihr darum auch mit vollem Recht der Titel einer Mutter zu.

Noch klarer hebt sich diese Wahrheit ab, wenn wir auf den Umstand acht haben, wie der Kirchenlehrer bei Darstellung und Verteidigung der wahren Menschheit Christi die Wesensbestandteile der menschlichen Natur einzeln heraushebt und dieselben als in Christus vorhanden erweist. Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß Augustinus gegen die Arianer und Apollinaristen in ihren verschiedenen Schattierungen entschieden die Integrität des Menschen Christus betont. Nun besteht der Mensch aus Leib und Seele. Daß der Menschensohn sein Fleisch, seinen Körper nicht vom Himmel mitgebracht, nicht aus irgendwelchen Elementen, sondern aus Marias weiblichem Organismus empfang, hat Augustinus mehr wie zur Genüge bezeugt.¹⁾ Mit dem Leib Christi war vom ersten Augenblick seines Daseins an eine geistige Seele vereint. Durch den Umstand aber, daß Augustinus die Frage nach dem Ursprung der Seele Christi in Schwebe läßt, erleidet die wahre Mutterschaft Marias in keiner Weise einen Eintrag. Durch Vereinigung der Seele Christi mit dem in Maria bereiteten Leib waren die beiden notwendigen konstitutiven Bestandteile einer vollkommenen Menschennatur gegeben, und diejenige, welche diese vollkommene Menschennatur Christi²⁾ zum Lichte führte, wird mit Recht als Mutter des Menschen Christus bezeichnet. Man darf, bemerkt Augustinus speziell den Arianern gegenüber, keinen Anstoß daran nehmen, wenn in manchen sprachlichen Wendungen, wo von der Menschwerdung die Rede ist, nur des Leibes, nicht auch der Seele Christi ausdrücklich gedacht wird. Es ist das ein Sprach=

¹⁾ Vgl. nur de Genesi ad litt. X, c. 18, n. 32 u. X, c. 20, n. 35. Opus imp. c. Julian. VI, c. 22.

²⁾ Epistola 140, c. 4, n. 12; Epistola 187, c. 2, n. 4. Sermo 67, c. 4, n. 7. De civ. Dei X, c. 27.

gebrauch der Schrift, welcher einen Teil statt des Ganzen setzt und im vorliegenden Fall dem besonderen Neben Zweck dient, Christi Demut zu manifestieren, damit nicht die Meinung entstünde, als habe der Gottessohn die Bezeichnung Fleisch als seiner unwürdig gemieden.¹⁾

Maria in ihrer Zugehörigkeit zur Nachkommenschaft Adams und Davids hat durch ihre wahre und wirkliche Mutterschaft Christum als wahren Adamssohn und wahren Davididen geboren.²⁾ Eine andere physische Grundlage für diesen Titel des Menschgewordenen gibt es bei dessen vaterloser Geburt schlechthin nicht. Nur kraft dieser wahren und wirklichen Mutterschaft ward der reale Zusammenhang Christi mit dem adamitischen Geschlecht begründet, und nur so gewann der menschengewordene Gottessohn ein volles Anrecht auf die Benennungen Menschensohn, Sohn Davids und Sohn Marias.

Die Mutterschaft der hl. Jungfrau ist dadurch ausgezeichnet, daß sie auf wunderbare Weise eingeleitet ward — ohne Zutun des Mannes wird der Mutterchoß Marias befruchtet, göttliches Allmachtswirken determiniert das weibliche Prinzip im Empfängnisakt, bildet in und aus dem Schoß der reinsten Jungfrau den Leib des Erlösers, beseelt im gleichen Moment das aus Marias Substanz entnommene körperliche Substrat mit einer geistigen Seele und verbindet in unmittelbarer Folge die so konstituierte volle menschliche Natur mit der göttlichen Natur in der Person des Logos.³⁾

Von ausschlaggebender Bedeutung für Augustins Lehre von der Gottesmutterschaft Marias ist dessen christologische These: Die Erschaffung der menschlichen Natur Christi und der Vollzug der hypostatischen Union fallen zeitlich zusammen.⁴⁾ Es gab also keinen Zeitpunkt, in welchem der Mensch Christus für sich allein

¹⁾ c. sermon. Arian., c. 9, n. 7. Epistola 140, c. 4, n. 12. Sermo 214, n. 6.

²⁾ Sermo 189, c. 2, n. 2. c. Faustum XIV, c. 4. In Jo. evang. tract. 10, n. 12. — Vgl. Simar, Lehrbuch der Dogmatik. Freiburg 1887, 462.

³⁾ Vgl. Epistola 137, c. 2, n. 8; Epistola 140, c. 4, n. 12.

⁴⁾ De trinit. II, c. 5, n. 9. — De trinit. XIII, c. 17, n. 22. — De corrept. et grat. c. 11, n. 30. — Sermo 174, c. 2, n. 2. — Opus imp. c. Julian. I, c. 138.

existiert hätte, Person gewesen wäre; ¹⁾ von einem Verdienen der Gnade der Inkarnation seitens der menschlichen Natur kann darum überhaupt nicht die Rede sein; verdienstliche Werke hat diese nicht vor, sondern nach Vollzug der hypostatischen Vereinigung geübt.²⁾ Jede Verflüchtigung der hypostatischen Union zu einer bloß moralischen Vereinigung von Göttlichem und Menschlichem in Christus ist der augustinischen Theologie fremd.³⁾ Der Bischof von Hippo hält entschieden die Koexistenz der beiden Naturen fest, versichert aber nicht minder streng den Satz: Nicht zwei, sondern ein Christus. Die beiden Naturen werden zu einer Person zusammengeschlossen, und diese eine Person ist die des Logos.⁴⁾ Augustinus redet jetzt nicht mehr von einer *persona divina* und einer *persona humana* in Christus, wie er es als Neophyt getan, sondern nur mehr von einer *natura divina* und einer *natura humana*, die geeint sind in der einen Person des Gottmenschen.⁵⁾ Christus ist „*una persona geminae substantiae*“. Diese Einheit hat bestanden von Anfang des Menschseins Christi. Nicht im Verlauf seiner Ent-

¹⁾ c. sermon. Arianor. c. 8, n. 6. — De trinit. XIII, c. 17, n. 20. — Opus imp. c. Julian. I, c. 138.

²⁾ De corrept. et grat. c. 11, n. 30, vgl. de agone christ. c. 17, n. 19 u. c. 20, n. 22.

³⁾ De corrept. et gratia c. 11, n. 30: *Ista nativitas profecto gratuita conjunxit in unitate personae hominem Deo, carnem Verbo.*

⁴⁾ Sermo 130, n. 3. — Enarr. in Ps. 85, n. 4. — In Jo. evang. tract. 78, n. 3. — c. Maximin. Arian. I, c. 19. — De agone christ. c. 23, n. 25. — c. sermon. Arian. c. 9, n. 7. — Enchiridion c. 13, n. 10, pag. 45 sq.: *Homo autem, quia in unitatem personae accessit verbo anima rationalis et caro . . . , unicus Dei filius . . . factus est et hominis filius idemque ipse utrumque ex utroque unus Christus. . . . Unus Dei Filius idemque hominis filius; unus hominis filius idemque Dei Filius: non duo filii Dei Deus et homo, sed unus Dei filius, Deus sine initio, homo a certo initio, Dominus noster Jesus Christus.*

⁵⁾ Ueber das Wie dieser Vereinigung schreibt Augustinus an Volusian: „Einige verlangen, man solle ihnen Rechenschaft geben, auf welche Art Gott sich mit dem Menschen vereinigt habe, daß eine Person Christi wurde. Als ob sie Rechenschaft zu geben vermöchten von einer Sache, die täglich geschieht, auf welche Art nämlich die Seele mit dem Leibe ist, daß sie eine menschliche Person bildet! Denn wie zur Einheit die Seele sich mit dem Körper vereinigt, damit der Mensch sei, so vereinigt sich zur Einheit der Person Gott mit dem Menschen, damit Christus sei. . . . Jenes geschieht täglich, um Menschen zu schaffen; dies ist einmal geschehen, um die Menschen zu erlösen.“ (Epistola 137, c. 3, n. 11.)

wicklung auf Grund von Verdiensten, die er sich schuf, ist Christus Gott geworden, sondern von jenem Augenblick ab, da er anfang, Mensch zu sein, ist er auch Gott.¹⁾ Wie bezüglich der Person Christi aus der hypostatischen Union durch den heiligen Lehrer Schlußfolgerungen gezogen wurden — wir nennen die Verwendung der *communicatio idiomatum*²⁾ —, so auch bezüglich der Person Marias auf Grund eben dieses geheimnisvollen Faktums. Die Menschwerdung des Logos vollzog sich nach Augustinus auf dem Wege wahrer Generation in dem Schoß der Jungfrau: „Weil du im Glauben empfängst, weil in Folge des Glaubens, nicht des Beischlafes, dein Schoß befruchtet wird, deswegen wird das Heilige, das aus dir geboren wird, Sohn Gottes genannt werden. Was bist du, die du später gebären wirst? Wodurch hast du dies verdient, woher empfangen? Woher wird der in dir entstehen, der dich gemacht hat? Woher — frage ich — kommt dir dies hohe Gut? Es wird in dir derjenige, der dich gemacht; es wird in dir derjenige, durch den du gemacht bist, ja noch mehr: durch den alles gemacht ist; es wird in dir Gottes Wort Fleisch, die Menschheit annehmend, die Gottheit nicht verlierend. Und das Wort wird dem Fleische verbunden, das Wort dem Fleische vermählt, und solcher hehren Ehe des Wortes und der Menschheit Brautgemach ist dein Schoß.“³⁾

Diese Sätze des Kirchenlehrers im Zusammenhang mit seinen christologischen Thesen sprechen es unverkennbar aus, daß die

¹⁾ *Enchiridion* c. 15, n. 12, pag. 53. — Diese Anschauung Augustins von der Person Christi unterscheidet sich wesentlich von der antiochenischen Christusauflassung; hier wird der Mensch Christus erst im Verlauf seines Lebens auf Grund seiner religiösen Entwicklung zum Gott, bei Augustinus hingegen ist die Einheit zwischen Gott und Mensch in Christus im ersten Augenblick von dessen Erdendasein abgeschlossen.

²⁾ c. sermon. Arian. c. 8, n. 6. — *De trinit.* I, c. 13, n. 28. — *Epistola* 169, c. 2, n. 8. — *Sermo* 130, n. 3 u. 4; *sermo* 214, n. 6. — *Enarr.* in Ps. 102, n. 6; *Enarr.* in Ps. 147, n. 16.

³⁾ *Sermo* 291, n. 6. — *De trinit.* XV, c. 26, n. 46: *Christus mystica et invisibili unctione tunc intelligendus est unctus, quando Verbum Dei caro factum est i. e. quando humana natura sine ullis praecedentibus bonorum operum meritis a Deo Verbo est in utero virginis copulata, ita ut cum illo fieret una persona. Ob hoc eum confitemur natum de Spiritu sancto et virgine Maria.*

hl. Jungfrau nach seiner Auffassung im eigentlichen Sinne des Wortes Mutter Gottes ist. Die Grundlage dieses Titels ist aber nichts anderes als der tatsächliche Modus der Menschwerdung der zweiten göttlichen Person, bei welchem der Moment der Empfängnis der menschlichen Natur mit ihrer Erhebung zur Vereinigung mit der göttlichen Natur und zur Teilnahme an der göttlichen Persönlichkeit des Logos zusammenfiel.¹⁾ Maria hat also den Logos seiner menschlichen Natur nach empfangen; der Logos, nicht ein bloßer Mensch, nahm aus ihr Fleisch an; den Logos mit seinen durch die hypostatische Union enggeeeinten Naturen hat sie geboren. Maria ist demnach auf Grund augustinischer Lehre einerseits wahrhaft Mutter Christi — weil sie bei Bildung des menschlichen Christus als Mutter tätig war —, andererseits ist sie Mutter des Logos — weil der Mensch Christus als Person niemals für sich allein existierte, sondern stets nur in der Persönlichkeit des Logos; sie ist Mutter Gottes, denn der Logos ist eine göttliche Person, dem Vater in dieser Hinsicht absolut gleich.²⁾ Mag man auch den dogmatischen Terminus *θεοτόκος* — Deipara — Dei genitrix, welchen schon die voraugustinische Theologie sich geschaffen und verwandte, bei ihm nicht finden, es verschlägt das wenig oder gar nichts. Denn über die Anschauung Augustins in der Frage der Gottesmutterchaft kann ein vernünftiger Zweifel nicht bestehen, und überdies gebraucht der heilige Lehrer zum Ausdruck des im Terminus *θεοτόκος* liegenden Gedankens sprachliche Wendungen, welche der Sache wohl noch näher kommen, als der dem griechischen *θεοτόκος* korrespondierende lateinische Ausdruck Deipara (Dei genitrix). So verteidigt Augustinus gegenüber dem Manichäer Faustus die Identität des Filius Dei und Filius David in Christus, dem Sohn Marias;³⁾ in den Reden statuiert er immer und immer wieder, daß zwischen dem Sohn Gottes und dem Sohn der Jungfrau ein Unterschied der Person nicht bestehe.⁴⁾

¹⁾ Vgl. sermo 291, n. 6. — Simar a. a. O. 467.

²⁾ Sermo 183, c. 4 u. 5, n. 5 u. 6.

³⁾ c. Faustum XXIII, c. 7.

⁴⁾ Sermo 186, c. 1, n. 1: Idem Deus qui homo, et qui Deus idem homo, non confusione naturae, sed unitate personae. Idem (scil. Filius Dei) filius hominis esse coepit ex virgine. — Sermo 188, c. 3, n. 4: Celebremus cum gaudio diem, quo peperit Maria Salvatorem, conjugata

Denselben Gedanken, daß Maria wahrhaft Gottesmutter sei, spricht Augustinus aus, wenn er sagt: „Maria verdiente den Sohn des Allerhöchsten zu gebären,“¹⁾ „Maria sei die Mutter, welche den Herrn des Himmels und der Erde geschaffen habe,“²⁾ „welche den Sämann des Glaubens im Glauben empfangen, Gott in ihren Schoß aufgenommen habe,“³⁾ oder wenn er betont, daß die geheimnisvolle Salbung Christi damals geschehen, als das Wort Gottes Fleisch geworden, d. i. als die menschliche Natur ohne irgendwelche vorausgehende Verdienste dem Worte Gottes im Schoß der Jungfrau verbunden wurde, so daß jene (die menschliche Natur) mit ihm eine Person ward, und wir deswegen bekennen: »Christus geboren vom Heiligen Geist und Maria der Jungfrau.«⁴⁾

Diese wahre Gottesmutterchaft Marias war ihm sichergestellt durch die Offenbarung des Alten wie des Neuen Testaments. „Vor der Jungfrauengeburt haben die Ältväter auf den Vollzug der Menschwerdung gehofft; wir glauben an das eingetretene Faktum; die Zeiten nur haben sich geändert, nicht der Glaube.“⁵⁾ Im einzelnen findet er die wahre Mutterchaft Marias in ver-

conjugii creatorem, virgo virginum principem. — Sermo 195, n. 1: *Filius Dei idemque Filius hominis Dominus noster Jesus Christus. . . sine patre de matre natus consecravimus hunc diem.* — Sermo 288, n. 2: *Ille (scl. Simeon) infantem vidit verbum Dei in carne.* Vgl. Morin, *Les sermons inédits de St. Augustin dans le manuscrit latin 17059 de Munich.* (*Revue bénéd.* X [1893], 489). — Sermo 289, n. 2: *Elisabeth mater Johannis, Maria mater Christi: sed Elisabeth solum hominem, Maria Deum et hominem peperit.* — Sermo 289, n. 3: *Verbum concipitur in utero virginis.* — Sermo 290, n. 4: *Illa (Maria scl.) de Spiritu sancto pariens Filium Dei Dominum nostrum.* — Sermo 291, n. 1: *Hodie accepimus sanctum Johannem Domini praecursorem, sterilis filium nuntiantem virginis filium, sed tamen servum nuntiantem Dominum. Quia enim venturus erat per virginem Deus homo, praecessit eum de sterili mirabilis homo.* — Vgl. ferner Sermo 184, c. 3, n. 3; Sermo 185, c. 2, n. 2; de corrept. et grat. c. 11, n. 30 etc.

¹⁾ Sermo 51, c. 11, n. 18, vgl. Wardenhewer, *Mariä Verkündigung* 113 ff.

²⁾ Sermo 193, n. 1.

³⁾ Sermo 343, n. 3.

⁴⁾ De trinit. XV, c. 26, n. 46.

⁵⁾ Enarr. in Ps. 50, n. 17.

schiedenen alttestamentlichen Texten, speziell in den Psalmstellen 18, 6¹⁾, 84, 12²⁾ und 98, 5³⁾ ausgesprochen.⁴⁾

Maria hat wirklich den Sohn Gottes empfangen und geboren, in welchem seiner Menschheit nach das isaianische Wort Erfüllung fand: „Ein Kind ist uns geboren“.⁵⁾ „Weil aber das Wort Gottes, welches bleibt in Ewigkeit, Fleisch geworden, um unter uns zu wohnen, benennen wir es wegen der verborgenen, aber bleibenden Gottheit mit dem Namen Emmanuel, wie es Gabriel angekündigt. Denn er ist Mensch geworden und Gott geblieben, damit auch der Menschensohn mit Recht genannt würde »Gott-mit-uns«, nicht der eine Gott, der andere Mensch.“⁶⁾

¹⁾ Vgl. Sermo 372, c. 1 u. 2, n. 2: „Beatus David de Christo loquens dicit in Psalmis: »In sole posuit tabernaculum suum et ipse tanquam sponsus procedens de thalamo suo exsultavit ut gigas (Ps. 18, 6).« Processit enim de sacro thalamo h. e. de beatorum virgineorum viscerum abdito incorruptoque secreto. Processit inde virginis filius ... filius Mariae ... In utero virginis humanam carnem velut arrham accepit.“

²⁾ Vgl. Enarr. in Ps. 84, n. 13: »Veritas de terra orta est et justitia de coelo prospexit« (Ps. 84, 12). Veritas de terra orta est: Christus de femina natus est. Veritas de terra orta est, Filius Dei de carne processit. Quid est veritas? Filius Dei. Quid est terra? Caro. Interroga, unde est natus Christus et vides, quia veritas de terra orta est. Sed haec veritas, quae orta est de terra, erat ante terram et per ipsam facta est coelum et terra; sed, ut justitia de coelo prospiceret i. e. ut justificarentur homines divinâ gratiâ, veritas nata est de virgine, ut posset pro illis justificandis offerre sacrificium.“ — Die Beziehung des Psalmwortes: »Veritas de terra orta est« (Ps. 84, 12) auf die Geburt Christi aus Maria begegnet bei Augustinus sehr häufig. Vgl. noch Sermo 184, c. 1, n. 1; Sermo 185, c. 1, 2 u. 3, n. 1, 2 u. 3; Sermo 189, c. 2, n. 2; Sermo 192, c. 3, n. 3; Sermo 193, n. 2 etc.

³⁾ Vgl. Enarr. in Ps. 98, n. 9: »Et adorate scabellum pedum eius, quoniam sanctus est« (Ps. 98, 5). Anceps factus sum: timeo adorare terram, ne damnet me, qui fecit coelum et terram; rursus timeo non adorare scabellum pedum Domini mei, quia Psalmus mihi dicit: »adorate scabellum pedum eius, quoniam sanctus est.« Quaero, quid sit scabellum pedum eius et dicit mihi scriptura: »Terra scabellum pedum meorum.« Fluctuans converto me ad Christum, quia ipsum quaero hic, et invenio, quomodo sine impietate adoretur terra, sine impietate adoretur scabellum pedum eius. Suscepit enim de terra terram, quia caro de terra est et de carne Mariae carnem accepit.

⁴⁾ Vgl. Sermo 22, c. 1, n. 1.

⁵⁾ Jf. 9, 6.

⁶⁾ Sermo 187, c. 4, n. 4.

„Als Herodes in Judäa regierte, bei den Römern nach Umwandlung der Republik Augustus Kaiser war, und durch diesen der Erdbkreis im Zustand des Friedens sich befand, wurde Christus gemäß einer Prophetie in Bethlehem in Judäa geboren, augenscheinlich Mensch aus einer menschlichen Jungfrau, verborgen Gott aus Gott, dem Vater. So nämlich hatte der Prophet gesprochen: »Siehe, die Jungfrau wird in ihrem Schoße empfangen und einen Sohn gebären, und man wird seinen Namen nennen Emmanuel, was verdolmetscht ist, Gott mit uns.«¹⁾

Was das A. T. nur angekündigt, fand im N. T. Erfüllung. Wiederholt beruft sich der Kirchenlehrer auf jene Offenbarungsworte, welche die eingetretene Tatsache der Menschwerdung melden und Marias innige Beziehungen zu diesem Geheimnis festlegen. Der Glaube an die Menschwerdung aus und in Maria — so führt Augustinus gegen Faustus aus — fußt nicht auf diesem Umstand als einer *conditio sine qua non*. Freimütig räumen wir ein, daß der Logos auch auf einem anderen Weg in den Besitz eines wahren Menschenleibes hätte kommen können. Wenn wir nun aus den verschiedenen Möglichkeiten das Werden Christi auf dem Wege der Generation aus Maria herausnehmen und im Glauben für tatsächlich und gewiß halten, so gibt es dafür nur eine Erklärung: der evangelische Bericht, der diesen Modus der Inkarnation und keinen anderen erzählt.²⁾

Die Kindheitsgeschichte des Herrn bei Matthäus und Lukas bildet denn auch für Augustinus die Hauptquelle seiner Argumentation für Marias einzigartige Würde, Mutter unseres Herrn Jesu Christi zu sein. Die Verkündigungsszenen im Tempel zu Jerusalem und im Haus zu Nazareth lassen ihn die Frage stellen, warum Gabriel zu Maria kam und nicht zu Joseph, wie er doch zu Zacharias und nicht zu Elisabeth gekommen war. Er gibt sich darauf folgende Antwort: „*Venit angelus Gabriel ad Zachariam, non ad Elisabeth, uxorem eius, matrem Johannis, . . . quia Johannes per Zachariam futurus erat in Elisabeth. Ergo angelus annuntians venturum Johannem nascendo non*

¹⁾ De civ. Dei XVIII, c. 46.

²⁾ c. Faustum XXVI, 7; vgl. de agone christ. c. 22, n. 24.

venit ad exceptorium ventris, sed ad fontem seminis. Nuntiavit amborum futurum filium, sed patri nuntiavit. Venturus enim erat Johannes de connubio masculi et feminae. Ecce iterum ipse Gabriel venit ad Mariam, non ad Joseph, unde erat caro illa coeptura, unde erat initium habitura, ad ipsam angelus venit.¹⁾ Bei Christi vaterloser Geburt war Marias wahre Mutterschaft für Gabriels Kommen zur hl. Jungfrau bestimmend.

Belege für die wahre Mutterschaft Marias bilden dem hl. Lehrer im weiteren Verlauf des Verkündigungsberichtes die Worte des Engels: „Der Hl. Geist wird über dich kommen und die Kraft des Allerhöchsten wird dich überschatten und darum wird auch das Heilige, das aus dir geboren wird, Sohn Gottes genannt werden“, sowie Marias Einwilligung in den Plan der Vorsehung, welche in den Worten: „Siehe, ich bin eine Magd des Herrn, mir geschehe nach deinem Wort“, zum Ausdruck kommt.²⁾

Aus der Kindheitsgeschichte sprechen ihm ferner für die gleiche Tatsache der Verdacht Josephs und die Aufklärung durch den Engel, die Geburt in Bethlehem sowie die Begegnung mit Simeon.

Die Tatsache der Menschwerdung ist dem Bischof von Hippo hauptsächlich bezeugt durch das johanneische Wort: „Et verbum caro factum est. Dieses Fleischwerden vollzog sich aber in dem Schoße der Jungfrau,³⁾ mithin stützt auch der in diesem Zusammenhang von Augustinus wohl am häufigsten zitierte Gedanke: „Et verbum caro factum est“ des hl. Lehrers Anschauung von Maria als Gottesmutter.

Eine falsche Deutung des Herrnwortes: Ich gehe hinauf zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und zu eurem Gott⁴⁾ durch den arianischen Bischof Maximinus ließ den Bischof von Hippo gegen diese dem Parteiinteresse dienstbare Exegese Einspruch erheben. Er begründet die Berechtigung des Ausspruchs, der vom Standpunkt des menschengewordenen Gottessohnes ge-

¹⁾ Sermo 291, n. 3.

²⁾ Sermo 214, n. 6.

³⁾ De corrept. et grat. c. 11, n. 30, vgl. auch Sermo 185, c. 2, n. 2; 188, c. 2, n. 2; 190, c. 1, n. 1; 287, c. 1 u. 2, n. 2; 288, n. 2, 4 u. 5.

⁴⁾ Jo. 20, 17.

prochen sei, und bezeugt gleichzeitig die wahre Gottesmutterchaft Marias.¹⁾

Klar findet Augustinus die wahre Mutterchaft der hl. Jungfrau auch durch den Völkerapostel bezeugt. Es genügt, hier auf unsere früheren Ausführungen zu verweisen, in welchen wir darlegten, wie gerade ein Wort Pauli im Römerbrief für den hl. Lehrer bestimmend war, Christi davidische Abkunft dem Fleische nach durch seine Mutter, die Davididin Maria, garantiert zu sehen;²⁾ der Sohn Marias ist Davids Sohn, zugleich aber auch Gottessohn, Maria mithin Gottesmutter.

Freilich bietet die Mutterchaft Marias ob ihres geheimnisvollen Charakters, der übernatürlichen Empfängnis und jungfräulichen Geburt, dem menschlichen Denken ein Rätsel. Natur und Uebernatur sind in diesem Akt zu einem geheimnisreichen Ganzen verschlungen. Augustinus betont das immer wieder; wie von der ewigen Geburt des Logos aus dem Vater, so gilt auch von seiner zeitlichen Geburt in und aus Maria das Wort des Propheten: „Generationem eius quis enarrabit?“ Wie das Problem der Jungfräulichkeit Marias vor und in der Geburt ihres göttlichen Kindes, war auch die Tatsache ihrer Gottesmutterchaft Gegenstand der Spekulation unseres Kirchenlehrers. Er ging den Problemen nach, die sich an diese Qualität Marias für den denkenden Verstand knüpften; er war bemüht, an analogen Geschehnissen den Inhalt des Geheimnisses in etwa zu erklären; er suchte namentlich die Einwände, welche die Gegner gegen die wahre Mutterchaft der hl. Jungfrau erhoben, zu entkräften. Aus allen diesen Betrachtungen klingt aber als Grund und Leitmotiv der Gedanke von

¹⁾ c. Maximin. Arian. I, c. 7: Quoniam tu (Maximine) commemoraveras, hoc evangelicum testimonium, quo te probare existimasti, quod Patri filius non esset aequalis. Ego itaque tibi ad ista respondens dixi: Patrem etiam Deum esse unigeniti Filii, quoniam factus est homo et natus ex femina et hoc esse, quod dicit in Psalmo, ubi quod futurum fuerat praenuntiavit: »De ventre matris meae Deus meus es tu«, ut ostenderet Patrem hinc esse Deum suum, quia homo factus est. Homo enim de ventre matris est natus, secundum hominem de virgine natus est Deus: ut non solum Pater illi esset, qui eum de se ipso genuit, verum etiam Deus eius esset, quem de ventre matris hominem creavit.

²⁾ Vgl. oben S. 46.

dem wunderbaren Charakter dieses Geschehnisses wieder.¹⁾ Die Lehre von der Gottesmutterchaft Marias übersteigt menschliches Erkennen; sie ist Gegenstand des Glaubens für den Katholiken²⁾ und zwar eines Glaubens, der auf dem Evangelium gründet.³⁾

Gegen diesen Glauben erheben freilich die Feinde der Kirche mancherlei Einsprüche.⁴⁾ „Vergebens tragt ihr in den Schriftsteller Matthäus die ränkevolle Deutung hinein, als habe jener den Gottessohn in den Schoß eines Weibes eingeschlossen.“⁵⁾ Diese Worte des Manichäers Faustus enthalten jene Anklage, welche die Sekte, deren Führer er war, vor allem gegen die katholische Auffassung von der wahren Mutterchaft Marias erhob.⁶⁾ Augustin begegnet diesem Einwand in folgender Weise: Der katholische

¹⁾ Sermo 184, c. 3, n. 3: Jacebat in praesepio continens mundum: et infans erat et verbum. Quem coeli non capiunt, unius feminae sinus ferebat. Illa regem nostrum regebat; in quo sumus illa portabat; panem nostrum illa lactabat. . . Matrem, cui subjacebat infantia, regebat potentia et, cuius ubera sugebat, eam veritate pascebat. — Sermo 188, c. 2, n. 2: Deus nos ita dilexit, ut . . . crearetur ex matre, quam creavit, portaretur manibus, quas formavit, sugeret ubera, quae implevit, in praesepti mutā vagiret infantia Verbum, sine quo muta est humana eloquentia; vgl. dieselbe Rede unter n. 1. — Sermo 189, c. 1 u. 2, n. 2: Verbum Dei vestivit se carne natusque est de Maria virgine. Mirabiliter natus. Quid mirabilius virginis partu? Concipit et virgo est; parit et virgo est. Creatus est de ea, quam creavit: adtulit ei fecunditatem, non corrupt eius integritatem. — Vgl. ferner Sermo 189, c. 4, n. 4; Sermo 190, c. 2, n. 2; Sermo 191, c. 1, n. 1; Sermo 51, c. 12, n. 20. In Jo. evang. tract. 8, n. 9. — Förster a. a. O. (Theol. Stud. u. Kritik. 1898) 305 f.

²⁾ Sermo 51, c. 11, n. 18; Sermo 186, c. 2 u. 3, n. 2 u. 3. — De agone christ. c. 22, n. 24. — De fide et symb. c. 4, n. 10. — De trinit. XV, c. 26, n. 46.

³⁾ Sermo 51, c. 3, 5, 7, 9, n. 4, 8, 10, 18. c. Faustum XXVI, c. 7.

⁴⁾ Sermo 51, c. 3, n. 4; de agone christ. c. 22, n. 24. — Hier dürfte auch die Irrlehre des Marzeiller Mönches Leporius erwähnt werden, der zwar nicht leugnete, „daß Christus, der Sohn Gottes, aus Maria geboren sei, aber um das Göttliche nicht zu vernemenschlichen, nicht geradehin sagen wollte, »Gott ist aus Maria geboren«, sondern »mit Gott ist der vollkommene Mensch aus Maria geboren« (vgl. Wolfsgruber a. a. O. 707). Den ob solcher Lehre aus seiner Heimat Exilierten führte Augustinus wieder auf den Weg der Wahrheit. Vgl. Epistola 19, n. 1.

⁵⁾ c. Faustum XXIII, c. 2.

⁶⁾ Vgl. Secundini Manichaei epistola ad Augustinum n. 5 . . . „desine, quaeso, utero claudere Christum.“

Glaube schließt absolut nicht Christus derart in den Schoß einer Frau, als ob er gar nicht außerhalb desselben wäre, als ob er die Regierung des Himmels und der Erde aufgegeben, als ob er vom Vater sich getrennt habe; aber ihr Manichäer . . . vermöget es durchaus nicht zu fassen, wie Gottes Wort, Gottes Kraft und Weisheit in sich und bei dem Vater bleibt, das Universum regiert von einem Ende bis zum anderen, alles kräftig durchführt und lieblich ordnet. In der wunderbaren und unbeschreiblichen Dunkelheit dieser Einrichtung bestimmte er für sich auf Erden eine Mutter und . . . und nahm in ihr Knechtsgestalt, d. h. einen menschlichen Körper an . . . Ihr aber, die ihr Bedenken traget, dieses als etwas Sakrilegisches zu glauben, schließet den Leib eures Gottes nicht in den Schoß einer Jungfrau, sondern in den Mutterschoß eines jeden Weibchens vom Elephanten bis zur Mücke ein. Scheint euch deswegen der wahre Christus verächtlich, weil wir sagen, daß das Wort so im Schoß der Jungfrau Fleisch geworden, daß es ohne jede Veränderung seinerseits einen Menschen als Tempel sich wählte; und ist euch um deswillen euer Gott teuer, weil er durch so viele fleischliche Fesseln gehemmt und besleckt . . . ohne Grund um Hilfe bittet und sogar völlig niedergedrückt mit Bitten nicht aufhört? ¹⁾

¹⁾ c. Faustum XXIII, c. 10, vgl. mit c. Faustum III, c. 6. — „Non plane catholica fides, quae Christum Dei Filium natum secundum carnem credit ex virgine, ullo modo eundem Dei Filium sic in utero mulieris includit, quasi extra non sit, quasi coeli et terra administrationem deseruerit, quasi a Patre recesserit: sed vos Manichaei corde illo, quo nihil potestis nisi corporalia phantasmata cogitare, ista omnino non capitis, quomodo Dei Verbum, Dei Virtus atque Sapientia, in se manens et apud Patrem et universam creaturam regens pertendat a fine usque ad finem fortiter et disponat omnia suaviter. In cuius dispositionis admirabili et ineffabili facilitate sibi etiam matrem in terra disposuit et propter servos suos de corruptionis servitute liberandos in ea formam servi h. e. mortale corpus accepit, acceptum monstravit, monstratumque et morte prostratum resurrectione sursum erexit et tamquam templum solutum iterum aedificat. Vos tamen, qui haec credere quasi sacrilega formidatis, non membra Dei vestri in utero virginis, sed in uteris omnium feminarum carnalium ab elephantis usque ad muscas includitis. An ideo vobis videtur vilior verus Christus, quia sic Verbum dicimus carnem factum in utero virginali, ut nulla sui commutatione in natura propria inviolabiliter permanens, templum sibi hominem coaptarit; et ideo vobis carus est deus vester, quia

Die manichäischen Vorstellungen von der Körperwelt, von dem Reiche des Guten und des Bösen zeitigten eine weitere Schwierigkeit gegen die Annahme einer wahren Mutterschaft Marias. Augustinus zeichnet uns diese Auffassung, der er einst selber gehuldigt, mit folgenden Worten: „Da ich selbst von unserem Erlöser, deinem Eingeborenen, wähnte, daß er wie ein Ausläufer aus deiner Lichtmasse zu unserem Heil hervorgehe, so wollte ich auch von ihm nichts glauben, als was mit diesen leeren Träumereien übereinstimmte. Und ich glaubte nicht, daß diese seine Natur aus der Jungfrau Maria geboren werden könnte, ohne sich mit dem Fleische zu vermischen. So aber wie ich es mir vorstellte, sah ich nicht, wie es vermischt werden sollte, ohne befleckt zu werden. Darum scheute ich mich, an den Fleischgewordenen zu glauben, weil ich scheute, an ihn, als einen vom Fleische befleckten, zu glauben.“¹⁾

Im Zusammenhang mit dieser vermeintlichen Befleckung des aus der Frau geborenen Logos steht der häufig wiederkehrende Hinweis der Manichäer auf das *dedecus muliebrium viscerum*.²⁾ Gegenüber dieser sophistischen Ausflucht vor Annahme einer wahren Mutterschaft der hl. Jungfrau erklärt Augustinus: Die erwähnte Vorstellung (*cogitatio muliebrium viscerum*) könne den Glauben an die Geburt des Gottessohnes aus Maria der Jungfrau nicht derart beeinträchtigen, daß um deswillen die Geburt unseres Herrn müsse abgelehnt werden, weil schmutzige Menschen dieselbe für schmutzig hielten. Die solches wähnen, sollen darauf acht haben, daß die Strahlen jener Sonne, die sie sicher nicht als Kreatur Gottes loben, sondern als eine Göttin verehren, durch den Schmutz der Kloaken und zu allem Abscheulichen in einestort sich ergießen und hier ihrer Natur entsprechend wirksam sind und dadurch gleichwohl in keiner Weise schmutzig werden, obwohl doch das sicht-

tot vinculis carnum colligatus et inquinatus in illa parte, qua etiam in globo figendus est, sine causa suppetias deprecatur, aut etiam penitus oppressus deprecari non sinitur? — Vgl. auch Epistola 135, n. 2. Epistola 137, c. 2, n. 4 u. 8; Sermo 186, c. 2 u. 3, n. 2 u. 3; Sermo 187, c. 2, n. 2 sqq.

¹⁾ Conf. V, 10.

²⁾ De fide et symb. c. 4, n. 10. — De agone christ. c. 11, n. 12; c. 18, n. 20. — c. Faustum XXIX, c. 4.

bare Licht mit dem sichtbaren Schmutz der Natur nach einen Zusammenhang hat: um wieviel weniger konnte also der unkörperliche und unsichtbare Logos durch den weiblichen Organismus befleckt werden, in welchem er menschliches Fleisch annahm? ¹⁾

Eine beliebte Waffe zur Bekämpfung der wahren Mutterschaft Marias scheint auch die Berufung auf Christi Verhalten gegenüber seiner Mutter gewesen zu sein. Namentlich das Herrntwort: „Was habe ich mit dir gemein, Frau? Noch ist meine Stunde nicht gekommen,“ ²⁾ deuteten die Manichäer in diesem Sinne aus. In epischer Breite erörtert der hl. Lehrer das Wunder von Kana. ³⁾ Speziell die eben erwähnten Worte des Herrn nehmen in diesen weitläufigen Erörterungen keinen geringen Raum ein. Wir geben darum nur einen Auszug seiner Ausführungen: Eines bestimmten Geschehnisses willen scheint Christus seine Mutter nicht anzuerkennen und darum zu ihr zu sprechen: »Was habe ich mit dir gemein, Frau? Noch ist meine Stunde nicht gekommen.« Zweifelsohne liegt hier etwas verborgen. Denn so wichtig ist die Sache, daß einige Leute daraus einen Beweis für die Wahrheit ihres Irrtums entnehmen, Jesus sei nicht von Maria, der Jungfrau geboren, denn — so sagen diese — wie war jene seine Mutter, da er sagte: »Was habe ich mit dir gemein, Frau?«

Gegen diese Häretiker eröffnet Augustinus folgendes Beweisverfahren: Er konstatiert zunächst, daß derselbe Autor, welchen jene für ihre These, Jesus habe keine Frau zur Mutter gehabt, anführen, Marias tatsächliches Mutterverhältnis zu Jesus bezeuge, denn er sage ausdrücklich: Es war dort (in Kana) die „Mutter Jesu“ und es sprach zu ihm „seine Mutter“. Mit der durch diese Sentenzen verbürgten Mutterschaft streitet freilich das

¹⁾ De fide et symb. c. 4, n. 10. Ähnliche Widerlegung dieses Einwandes siehe de agone christ. c. 11, n. 12; c. 18, n. 20. — Sermo 12, c. 12, n. 12. — Sermo 51, c. 2, n. 3. — c. epist. Manichaei, quam vocant fundamenti c. 7, n. 8.

²⁾ Jo. 2, 4. — Vgl. dazu Rottmanner, Jo. 2, 4. Eine mariologische Studie. (Theolog. Quartalsschrift 1892, 213–245.) — Schäfer, a. a. O. 216 ff. Rißius, Ein mariologisches Problem. (Zeitschr. f. l. Theol. 1893, 548 ff.) (Gegen Rottmanners Ausführungen gerichtet.)

³⁾ In Jo. evang. tract. 8, 9 u. 10.

bei der gleichen Gelegenheit gesprochene Wort des Herrn: »Was habe ich mit dir gemein, Frau?« Nun wollen aber die Gegner den Evangelisten nur hinsichtlich der Worte: »Was habe ich mit dir gemein, Frau?«, nicht aber hinsichtlich der anderen Worte: »Es war dort seine Mutter« und »Es sagte ihm seine Mutter«, Glauben schenken. Nur der aber hat die Wahrheit, welcher beides als wahr im Glauben hinnimmt. Wenn er aber noch nicht begreift, wie Jesus sagen konnte: »Was habe ich mit dir gemein, Frau?«, möge er inzwischen glauben, daß der Heiland gesprochen, und daß er zu seiner Mutter gesprochen. Es besteht ein großer Unterschied zwischen dem, welcher sagt: „Ich will wissen, warum Christus seiner Mutter dies geantwortet“ und demjenigen, welcher erklärt: „Ich weiß, daß Christus dies nicht seiner Mutter geantwortet hat.“

Die eigentliche Exegese der Worte und die Erklärung des Verhaltens Christi gegenüber Maria gibt der hl. Lehrer wörtlich also: „Warum sagt der Sohn zur Mutter: »Was habe ich mit dir gemein, Frau?« Noch ist meine Stunde nicht gekommen.« Unser Herr Jesus Christus war sowohl Gott als Mensch; als Gott hatte er keine Mutter, wohl aber als Mensch. Diese war also Mutter seines Fleisches, Mutter seiner Menschheit, Mutter seiner Schwachheit, die er unsertwegen annahm. Das Wunder, das er zu bewirken im Begriffe stand, wird er vollziehen seiner Gottheit und nicht seiner Schwachheit nach. Die Mutter verlangte also ein Wunder; er jedoch im Begriff Göttliches zu vollbringen, erkennt menschliches Fleisch und Blut gewissermaßen nicht an und spricht gleichsam zu ihr: »Dasjenige an mir, was Wunder wirkt, hast du nicht geboren, meine Gottheit hast du nicht geboren; aber weil du meine Niedrigkeit geboren, werde ich dich kennen (bezeugen), wenn diese Niedrigkeit selber am Kreuze hängen wird.« Das ist nämlich der Sinn der Worte: »Meine Stunde ist noch nicht gekommen.« Damals hat er sie anerkannt, er, welcher sie immer gekannt. Bevor er von jener geboren worden, hatte er sie in der Vorausbestimmung als seine Mutter gekannt; und bevor er selbst als Gott diejenige schuf, aus welcher er selbst als Mensch geschaffen wurde, kannte er seine Mutter; aber zu einer gewissen Stunde erkannte er sie in geheim-

nisreicher Weise nicht an; und zu einer gewissen Stunde, die noch nicht gekommen, erkennt er in geheimnisvoller Weise sie wieder an. Damals erkannte er sie an, als starb, was jene geboren; denn es starb nicht jenes (Prinzip), durch welches Maria geworden, sondern das, was aus Maria geworden war, starb; nicht die ewige Gottheit, sondern das schwache Fleisch ging in den Tod. Jenes Wort also gab er zur Antwort, indem er im Glauben der Gläubigen unterschied, wer und auf welchem Wege er gekommen. Durch eine Frau als Mutter kam Gott, der Herr von Himmel und Erde . . . Weil also Maria nicht Mutter der Gottheit und durch die Gottheit das Wunder geschehen sollte, um welches sie bat, antwortete er ihr: Was habe ich mit dir gemein, Frau? Aber glaube nicht, daß ich als Mutter dich verleugnen möchte. Noch ist meine Stunde nicht gekommen. Dann werde ich dich anerkennen, wenn die Niedrigkeit, deren Mutter du bist, begonnen am Kreuz zu hängen. Machen wir die Probe auf die Wahrheit. Als der Herr in seinem Leiden war, berichtet derselbe Evangelist, der die Mutter des Herrn kannte und der uns mitteilte, daß auch auf dieser Hochzeit die Mutter des Herrn gewesen, derselbe also bekundet: »Es war dort beim Kreuz die Mutter Jesu, und es sprach Jesus zu seiner Mutter: Weib, siehe deinen Sohn, und zum Jünger: Siehe deine Mutter.« Er empfiehlt die Mutter dem Jünger an; es befiehlt die Mutter derjenige an, welcher im Begriffe stand, vor der Mutter zu sterben und welcher vor dem Tode der Mutter auferstehen sollte; er empfiehlt als Mensch einem Menschen einen Menschen. Das hatte Maria geboren. Jene Stunde war nun da, von welcher er ehemals gesagt: »Noch ist meine Stunde nicht gekommen.«¹⁾

Gegenüber der manichäischen Opposition, die, wie gesagt, besonderen Anstoß von der Bildung des Leibes Christi aus einem

¹⁾ In Jo. evang. tract. 8, n. 9. — Lehner a. a. O. 53 schreibt allgemein zu dieser Stelle: »Die Manichäer hatten auch aus der Erwiderung Christi an Maria auf der Hochzeit zu Kana: »Weib, was habe ich mit dir zu schaffen?« gefolgert, daß Maria nicht die Mutter Christi sein könne. Augustinus setzt mit ermüdender Weitschweifigkeit die Richtigkeit dieser Folgerung auseinander. In dem kleinen Abschnitt kommt der Name Maria gegen zwanzigmal, das Wort Mutter noch viel häufiger vor.« — Bezüglich der Anempfehlung Marias an Johannes vgl. Sermo 218, c. 10, n. 10.

weiblichen Organismus nahm, hat Augustinus auch eine wissenschaftliche Motivierung dieser göttlichen Tat gegeben. In der Diskussion mit dem Manichäer Faustus betont er entschieden die katholische Glaubenslehre von der wahren Mutterschaft Marias und gibt als entscheidenden Glaubensgrund die Autorität des Offenbarungsberichtes bezüglich des Faktums an. Die Frage, warum aber Christus Fleisch aus dem Mutter Schoß einer Frau annehmen wollte, will Augustinus nicht absolut entscheiden; der letzte Grund für die Wahl gerade dieses Modus ist ihm der Wille Christi.¹⁾ Aber einzelne Erklärungsmomente werden deswegen doch nicht von vornherein abgewiesen, sondern führen zur Illustrierung des Gedankens oft wieder.

So sieht der hl. Lehrer in der Geburt Christi eine Manifestierung der Würde der Menschennatur überhaupt, sowie eine Ehrung beider Geschlechter dadurch gegeben, daß Christus eine menschliche Natur annahm und zwar als Geschlechtsgenosse des Mannes aus einer Frau geboren ward.²⁾ Besonders häufig tritt das letztgenannte Moment in den einschlägigen Erörterungen Augustins hervor,³⁾ zuweilen unter Beziehung auf das Werk der Erlösung, insofern die Rolle der Frau beim Sündenfall gewissermaßen paralysiert wird durch die Stellung einer

¹⁾ c. Faustum XXVI, c. 7.

²⁾ De vera relig. c. 16, n. 30: Nullo modo beneficentius consuluit (Deus) generi humano, quam cum ipsa Sapientia Dei . . . hominem suscipere dignatus est. Ita enim demonstravit carnalibus et non valentibus intueri mente veritatem corporeisque sensibus deditis, quam excelsum locum inter creaturas habeat humana natura, quod non solum visibiliter (nam id poterat et in aliquo aethereo corpore ad nostrorum aspectum tolerantiam temperato), sed hominibus in vero homine apparuit; ipsa enim natura suscipienda erat, quae liberanda. Et ne quis forte sexus a suo creatore se contemptum videret, virum suscepit, natus ex femina.

³⁾ De fide et symb. c. 4, n. 9: Detestandi illi sunt, qui Dominum nostrum Jesum Christum matrem in terra habuisse negant, cum illa dispensatio utrumque sexum et masculinum et femininum honoraverit et ad curam Dei pertinere monstraverit non solum quem suscepit, sed illud etiam, per quem suscepit virum gerendo nascendo de femina. — Sermo 184, c. 2, n. 2: Exsultent viri, exsultent feminae: Christus vir est natus, ex femina est natus et uterque sexus est honoratus. — Sermo 244, n. 2 Si feminam horreret (Christus), non nasceretur ex femina.

Geschlechtsagenossen im Plan der Menschwerdung und Erlösung.¹⁾ Eine anderweitige Erklärungsursache will aber Augustinus damit nicht ohne weiteres ausgeschlossen haben. Einzig das will er voll Zuversicht sagen, daß es einerseits tatsächlich nicht anders geschehen, als es der wahre evangelische Bericht bekundet, daß es anderseits nicht anders geschehen konnte, als es Gottes Weisheit entschied.²⁾

V. Marias Gnaden und Tugenden.

Das Resultat unserer bisherigen Ausführungen läßt sich der Hauptsache nach dahin bestimmen: Maria ist nach Augustins Lehre wahrhaft und wirklich Gottesgebärerin und zwar jungfräuliche Mutter des menschgewordenen Gottessohnes. Auf den einzigartigen und geheimnisvollen Charakter dieser Mutterschaft hat der Bischof von Hippo oft und oft hingewiesen. Er hat die zeitliche Geburt des Logos in Antithese gestellt zur ewigen Geburt des Sohnes aus dem Vater und beide umschlungen mit einem gemeinsamen Band, dem Geständnis, daß die Erkenntnis und Schilderung beider Tatsachen für den menschlichen Geist resp. das menschliche Wort gleichermaßen unmöglich seien. Die Jungfraugeburt war schon dem menschlichen Denken etwas vollkommen Unerhörtes; der Begriff der Gottesgebärerin schloß eine Fülle von neuen Impulsen ein: die Geburt Gottes aus Maria war das Wunder aller Wunder. Gleich anderen kirchlichen Schriftstellern steht vor diesem Mysterium auch Augustinus staunend und bewundernd, huldigend und anbetend stille. Die Menschwerdung des Gottes-

¹⁾ Vgl. unten S. 248.

²⁾ c. Faustum XXVI, c. 7. — In sermo 370, c. 1, n. 1 erscheint als weiterer Kongruenzgrund für die Geburt Christi aus einem Weibe die Kompletierung der Geburtsmöglichkeiten eines Menschen: *Primo conditio hominis: Adam de terra; secunda conditio est hominis, qua creatur femina de latere viri, tertia conditio est hominis, qua natus est homo ex viro et femina; quarta conditio est Dei et hominis, qua natus est Christus sine viro de femina.* Den Maurinern erscheint jedoch diese Rede nur zweifelhaft echt. Unter den echten augustinischen Reden begegnete uns diese Motivierung der Geburt Christi aus einem Weibe nicht.

sohnes manifestiert ihm einerseits die Macht und Größe, aber auch die gnädige Herablassung und Liebe des Höchsten zur Menschheit, anderseits die erhabene, durchaus eigenartige Stellung jener Frau, die dem menschwerdenden Gottessohn Mutter ward und ihn eingliederte in das Geschlecht der Menschen.

Der wunderbare Eintritt Christi in dieses Leben brachte für Maria ein ganz einziges Privileg in rein physischer Hinsicht: jungfräuliche Unversehrtheit und mütterliche Fruchtbarkeit.¹⁾ Konform ihrem hohen Beruf, Mutter des ewigen Wortes zu sein, ward sie aber auch von Gott mit den erlesensten Gnaden und Gaben des hl. Geistes ausgestattet, so daß auch nach dieser Richtung der Mutter des Herrn eine ganz ausgezeichnete Würde eignete. „Wenn es ein auf christlichem Boden unbestreitbarer Satz ist, daß das Evangelium oder die Heilsveranstaltung in Christo die Verwirklichung eines göttlichen Urgeheimnisses ist, dessen Aus- und Durchführung an gewisse, von Gott eigens dazu vorbereitete Persönlichkeiten geknüpft erscheint, wenn hiervon auch der Beginn der Verwirklichung nicht auszunehmen ist, so wird für jeden, der diese biblischen Vorderätze annimmt, Maria unter diesen vorbereiteten Gefäßen und Werkzeugen wie der Zeit, so auch der Sache nach die vorderste Stelle einnehmen. Sie, die zu diesem Werk Prädestinierte, wird in eigener Weise dazu ausgerüstet sein.“²⁾ Diese Worte eines Theologen unserer Zeit finden einen geschichtlichen Beleg in den Anschauungen unseres Kirchenlehrers über die Gnadenausstattung der hl. Jungfrau.

Die göttliche Huld und Gnade gegenüber der schlichten Jungfrau aus Davids Geschlecht spricht sich nach Augustinus schon in der Auserwählung Marias zur Mutter Gottes aus. In einzelnen alttestamentlichen Vorbildern, in Verbal- und Realweisagungen bezüglich Marias sieht der hl. Lehrer diesen Umstand angekündigt, er betont wiederholt dessen Verwirklichung und pflegt diesen Akt göttlicher Gnadenwahl vor allem dem Logos selber zu vindizieren: „Er hatte sie immer als seine Mutter gekannt; bevor er von jener geboren worden, kannte er seine Mutter in der Vorausbestimmung,

¹⁾ De virginit. c. 6, n. 6. — Sermo 191, c. 3, n. 4.

²⁾ Kaulen im Kirchenlexikon². VIII, 716.

und bevor er selbst als Gott jene schuf, aus welcher er selber als Mensch gebildet werden sollte, kannte er sie als seine Mutter.“¹⁾ Auf diese Auserwählung der hl. Jungfrau gehen die häufig bezeugenden Redewendungen Christus sibi matrem elegit²⁾ — Verbum Dei in terra sibi matrem disposuit.³⁾

In dem göttlichen Plan der Welterlösung war nicht nur Zeit und Ort der Menschwerdung, die Dauer des Erdenlebens Christi,⁴⁾ sondern auch der Umstand vorgesehen, daß er von Maria der Jungfrau wunderbar empfangen und geboren würde.⁵⁾

Der selbe Gott, welcher durch seine Vorausbestimmung Maria zum singulären Beruf der Gottesgebälerin führte, stattete die Erwählte ihrem hohen Beruf entsprechend mit einer reichen Fülle von Gnaden und Gaben aus⁶⁾ und schuf so die Voraussetzung des Engelgrußes: Begrüßt seist du, voll der Gnaden, der Herr ist mit dir.⁷⁾

Die physische Mutterschaft Marias ist dem hl. Lehrer gleichfalls Gnade, wenn auch nicht höchste und vorzüglichste unter den Gnaden der hl. Jungfrau. Der göttliche Huldbeweis, welcher hierin zutage tritt, ist mit ein Grund für Marias Gebenedeitsein, aber nicht ausschließlich noch vorzugsweise Voraussetzung desselben.⁸⁾ Wohl ist sich Augustinus bewußt, wie Maria durch ihre natürliche Mutterschaft in innigste physische Verbindung zu Christus und damit in höchste physische Gottesnähe gerückt wird, und er bekennet auch ihre daraus resultierende hohe Würde. Aber eigentliche Heiligkeit, die einen unumstößlichen Rechtstitel auf den Besitz Gottes und die himmlischen Güter verleiht, ist ihm damit noch nicht verbürgt. Er kennt das Herrnwort: „Wer immer den

¹⁾ In Jo. evang. tract. 8, n. 9.

²⁾ In Jo. evang. tract. 43, n. 9. — Sermo 190, c. 1, n. 1; 192, c. 1, n. 1. — De virginit. c. 4, n. 4.

³⁾ C. Faustum XXIII, c. 10. — Enarr. in Ps. 142, n. 3.

⁴⁾ In Jo. evang. tract. 37, n. 9; 43, n. 9; 104, n. 2. — Epistola 137, c. 3, n. 12.

⁵⁾ Sermo 188, c. 3, n. 4; 190, c. 1, n. 1.

⁶⁾ De nat. et grat. c. 36, n. 42.

⁷⁾ Lf. 1, 28.

⁸⁾ De virginit. c. 3, n. 3: Beatior Maria percipiendo fidem Christi quam concipiendo carnem Christi.

Willen meines Vaters tut, der im Himmel ist, der ist mir Bruder und Schwester und Mutter," und ihm ist nicht fremd das neue, für Christi Reich geltende Gesetz von dem Hören und Befolgen des göttlichen Willens, ein Gesetz, welches neue Bande zwischen Gott und dem Menschen sticht, Bande, verschieden von denen der natürlichen Ordnung, die uns aber in eben so enge Beziehung zu Christus setzen, wie die der Verwandtschaft, ja wie die der Mutterschaft. Ist auch die Gottesmutterschaft rein für sich betrachtet keine formale Heiligung,¹⁾ so ist sie doch der Grund, um dessentwillen der Jungfrau so reiche Gnadenausstattung zu Teil geworden.²⁾ Maria ist außer durch die Natur auch durch die Gnade Gott verbunden.³⁾ Physische und geistige Gottesmutterschaft resp. Gotteskindschaft in abstracto verschiedenen Ordnungen angehörig und von verschiedenem Wert sind also in concreto in der Person Marias miteinander verbunden.

Die Heiligkeit Marias, das Resultat ihrer Heiligung seitens des Ewigen, gibt sich positiv kund in der Gnadenausstattung der hl. Jungfrau. Die Anschauung Augustins in dieser Sache erhellt aus dem Umstand, daß er nicht nur referierend, sondern affirmierend von der Ebenedritten den Engelsgruß verwendet. Mit der Schrift grüßt er sie als die Gnadenvolle.⁴⁾ Eine Exegese der Worte „voll der Gnaden“ hat er ex professo nicht gegeben.⁵⁾

¹⁾ De virginit. c. 3, n. 3. Sic et materna propinquitat Mariae nihil profuisset, nisi felicius Christum corde quam carne gestasset — vgl. Kurz, Mariologie 301.

²⁾ De nat. et grat. 36, n. 42: Excepta sancta Maria, de qua propter honorem Domini nullam prorsus, cum de peccatis agitur, haberi volo quaestionem: unde enim scimus, quid ei plus gratiae collatum fuerit ad vincendum omni ex parte peccatum, quae concipere et parere meruit, quem constat nullum habuisse peccatum.

³⁾ De virginit. c. 6, n. 6, Maria mater spiritu non capitis nostri, quod est ipse Salvator, ex quo magis illa spiritaliter nata est, quia omnes, qui in eum crediderint, in quibus et ipsa est, recte filii sponsi appellantur.

⁴⁾ Sermo 291, n. 4. — Sermo 290, n. 5 u. 6. — Enarr. in Ps. 67, n. 21. — De praed. sanctor. c. 15, n. 30.

⁵⁾ S h a n z: Lukascommentar 85, Anm. 1 schreibt zu dem gratia plena der Vulgata: „Die Väter gehen in ihrer Exegese nicht näher darauf ein. Origenes, Ambrosius, Beda begnügen sich mit dem Hinweis auf den einzigartigen Gruß. Ambrosius und Beda begründen denselben noch mit der Bestimmung

Wie er sich aber die Gnadenausstattung und Gnadenfülle der Gottesmutter näherhin denkt, läßt sich aus einer knappen, aber vielsagenden Umschreibung der Worte des Verkündigungsengels, »der Herr ist mit dir« erschließen: Dominus tecum! jam tecum est, qui erit in te.¹⁾ Die Worte Gabriels haben, wie hieraus klar ersichtlich, für Augustinus keinesfalls den Sinn einer konventionellen Grußform in der Form eines Wunsches: Möge der Herr mit dir sein, Maria! Sie gelten ihm vielmehr als bestimmte Aussage, die den gegenwärtigen Stand des Innenlebens Marias, ihr Verhältnis zu Gott zum Ausdruck bringt. Dieses in Gabriels Worten: Dominus tecum ausgesprochene Verhältnis bringt Augustinus klar und plastisch in der Umschreibung zum Ausdruck, die er an diese Worte knüpft: Die Worte: der Herr ist mit dir, wollen nichts anderes heißen als: Setzt schon, wo ich (Gabriel) dich (Maria) also begrüße, ist derjenige mit dir, welcher in dir sein wird.

Wie aber sind diese Worte im Sinne Augustins zu verstehen? Man hat die Autorität unseres Kirchenlehrers anrufen zu sollen geglaubt für die Ansicht, welche die fraglichen Worte des Engelsgrußes dahin auslegt, daß in jenem Augenblick, in welchem Gabriel dieselben sprach, der Logos in Maria bereits Mensch geworden war. Allein die Stelle, welche als Beleg für diese These dienen soll, findet sich in einer Rede, welche zweifellos nichtaugustinischen Ursprungs ist.²⁾ Die wahre Ansicht Augustins bezüglich dieser

Marias zur Mutter des Urhebers der Gnade. Maldonat gibt sich viele Mühe, zu beweisen, daß Maria noch nicht empfangen hatte (Athanasius, Hieronymus, Toletus), also nicht deshalb *gratia plena* genannt wurde, überhaupt nicht »quod jam concepisset aut quod conceptura Christum esset«. Der Text zeigt allerdings, daß Maria an sich mit Gnaden erfüllt wurde, aber doch mit Rücksicht auf ihre Bestimmung."

¹⁾ Sermo 291, n. 4.

²⁾ Sermo 195 (de annunt. dom. III in app.). Die Mauriner versehen diese Rede mit folgender Begleitnote: „Hominis est ineruditi, iudicio Lovaniensium. In codicibus admodum vetustis invenitur; unus ex illis Corbeiensis Ambrosium, ceteri fere omnes Augustinum auctorem, sed immerito designant.“ — Stamm führt (a. a. D. 367) zwei weitere Belege aus Augustinus an: aus sermo 14 de Nativitate und aus de Symbolo ad Catechum. lib. 2, c. 5. Die letztgenannte Sentenz gehört nach den Maurinern einer pseudo-augustinischen Schrift an. (Vgl. Augustini oper. edit. Maur. tom. VI, 556.) Die erstere ist wegen der ungenauen Zitation von uns nicht festzustellen, scheint aber gleichfalls apokryph. Eine Seite später (a. a. D. 368 f.) führt derselbe Autor

Worte geht dahin, daß Christus noch nicht in Maria empfangen war, als der Engel diese Worte sprach. Er unterscheidet nämlich scharf ein zweifaches, zeitlich verschiedenes Einwohnen Gottes in Maria. Daß das Einwohnen Gottes in der hl. Jungfrau, welches in den ersten Augenblicken der Verkündigungsszene noch nicht wirklich war, sondern noch der Zukunft angehörte, bezüglich seiner Qualität artverschieden von dem damals bereits wirklichen Einwohnen Gottes in der Jungfrau war, steht außer Frage. Nicht minder gewiß ist, daß mit der ersten Einwohnung Gottes die Fleischwerdung des Logos in Maria zu verstehen ist. Es bleibt infolgedessen für die zweite Eventualität nur übrig, an ein geistiges Einwohnen Gottes in der heiligen Jungfrau zu denken. Wenn nun der Engel mit den Worten: »der Herr ist mit dir,« diese Gotteseinwohnung bei Maria eigens hervorhebt, so ist aber dabei nicht jenes Einwohnen Gottes zu verstehen, welches vermöge Gottes Wesen überhaupt in allen Dingen statthat; vielmehr wird man mit logischer Notwendigkeit an ein besonderes, eigen geartetes Einwohnen Gottes in Maria denken müssen, und zwar stellt sich dieses dar als besonderer Schutz, als besondere Fürsorge, mit einem Wort als besondere Gnade, welche der Ewige Maria zu Teil werden ließ. Die Worte „der Herr ist mit dir“ bilden also nur eine Befräftigung jenes Gedankens, welcher der Anrede „Gnadenvolle“ unterliegt.

Ein andere Perspektive eröffnet in vorliegender Frage die folgende Gedankenreihe des Kirchenlehrers. Quelle aller Gnaden ist Christus. Wer ihn besitzt, hat die Fülle der Gnade. Maria verdient um deswillen als die Gnadenvolle bezeichnet zu werden, weil in ihr die Menschwerdung des ewigen Wortes, diese allergrößte Gnade Gottes an die Menschheit, sich vollzogen hat.¹⁾

den hl. Lehrer als Kronzeugen für eine andere Ansicht zum gleichen Fragepunkt ein, nämlich für die These, *Conceptio facta est, postquam b. Virgo dedit consensum dicens: Fiat mihi secundum Verbum tuum.* Auch diese Sentenz ist einer apokryphen Rede Augustins entnommen. Stamm zitiert de *Nativ. Domini sermo 7*; die von ihm angeführten Worte finden sich aber keineswegs in jener Rede (jetzt in app. 123), sondern in *Sermo 120 in app.* In *Natali Domini 4, n. 7 u. 8.*

¹⁾ Sermo 291, n. 4. — Ambrosius hat den gleichen Gedanken, wenn er schreibt: Mit Recht wird sie allein voll der Gnade genannt, weil sie gleichsam in

Als Urheber der Gnadenfülle Marias, speziell im engen Zusammenhang mit der Verwirklichung des Inkarnationsgeheimnisses, erscheint die dritte Person in der Gottheit.¹⁾

Die Gnadenfülle und die darauf beruhende vollkommene Gottwohlgefälligkeit der hl. Jungfrau in ihrer Beziehung zur Gottesmutterchaft bringt der Bischof von Hippo besonders klar und wirkungsvoll in einer Predigt am Feste des heiligen Johannes des Täuflers zum Ausdruck: „Was bist du,“ so redet Augustinus die heilige Jungfrau an, „was bist du, die du später gebären wirst? Woher hast du dies verdient? Woher hast du dies empfangen? Woher wird der in dir werden, der dich gemacht? Woher, sage ich, wird dir ein so großes Gut? Du bist Jungfrau, du bist heilig, du hast ein Gelübde gemacht; viel ist es, was du verdient, aber noch viel mehr, was du empfangen. Woher hast du dies verdient? Es nimmt in dir seinen Anfang dein Schöpfer, es nimmt in dir seinen Anfang derjenige, durch den du gemacht bist, ja durch den Himmel und Erde und alles gemacht ist; das göttliche Wort wird in dir Fleisch, indem es Fleisch annimmt, die Gottheit aber nicht verliert. Und das Wort wird mit Fleisch verbunden, und das Wort dem Fleisch vermählt und solch hoher Vermählung Brautgemach ist dein Schoß; und dieser hohen Vermählung Brautgemach — sage ich — des Wortes und der Menschheit Brautgemach ist dein Schoß; darum heißt es: der Bräutigam geht hervor aus seinem Brautgemach.²⁾ Es findet dich als Jungfrau der Empfangene, es entläßt dich als Jungfrau der Geborene. Er gibt Fruchtbarkeit, hebt nicht auf die Unversehrtheit. Woher dir das? Dreist scheine ich die Jungfrau zu fragen und gleichsam rücksichtslos keusche Ohren durch meine Worte zu verletzen. Aber ich sehe die Jungfrau erröten und doch antworten und mich belehren: »Du fragst mich, woher mir das? Ich scheue mich, dir mein Verdienst zu nennen, höre den Gruß des Engels selber und erkenne in mir dein Heil. Glaube dem, dem ich geglaubt. Du

ihrem Leibe die ganze Gnade aufgenommen hat, indem sie vom Urheber der Gnade erfüllt wurde, eine Gnade, welche keine ihres Geschlechts verdient hatte. (Expos. evang. sec. Luc. II, n. 9. CSE. XXXII, 45 sq.)

¹⁾ Sermo 214, n. 6.

²⁾ Ps. 18, 6.

fragst, woher mir dies? Der Engel möge dir Antwort geben.« Sage mir, Engel, woher ist Maria solches geworden. Ich habe es gesagt, da ich sie grüßte: »Ave gratia plena.« Sei gegrüßt, voll der Gnaden.“¹⁾

In dem Gruß des Verkündigungsengels liegt mithin im Sinne Augustins das Bekenntnis eingeschlossen, daß zwischen der Heiligkeit der Jungfrau aus Nazareth und der hohen Würde, zu der sie erkoren, ein harmonisches Verhältnis bestand.

Die zur Mittlerin der Gottesgeburt Erwählte ist dann tatsächlich Gottesgebärerin geworden. Die Gottesmutterchaft Marias ist Augustinus, wie bereits angedeutet, eine hohe Gnade. Mit diesem hehren Privileg war innig verbunden der Modus der jungfräulichen Geburt — ebenfalls eine Gnade; denn es war die Empfängnis und Geburt Christi in dieser Weise nicht absolut notwendig, wenn auch durchaus angemessen. Im Gefolge dieser Gnade fand sich als weiterer Beweis göttlicher Huld, daß die zur Trägerin der Gottesmutterchaft Erforene ohne sinnliche Begierde empfing.

Marias Heiligkeit ist anderseits nicht einseitig oder ausschließend als Gabe göttlicher Huld anzusehen. Augustinus war weit davon entfernt, den Anschein zu erwecken, als habe Maria nur als unselbstständiges Werkzeug in der Hand des Ewigen zu gelten. Vielmehr sehen wir bei ihm ihre aktive Betätigung auf ethischem Gebiete in der Uebung der Tugend bedeutsam hervorgehoben.

In der Erörterung dieser Seite des Innenlebens Marias hatte die voraugustinische Väterlehre bereits manche, zum Teil wertvolle Resultate gezeitigt. Freilich darf man auch hier für die allerersten Jahrhunderte die Erwartungen nicht zu hoch spannen. In dem Evangelium des Lukas und Johannes waren einzelne Konturen zur Zeichnung des geistigen Lebens Marias gegeben. Man denke an die Verkündigungsgene in Nazareth, an den Besuch Marias bei Elisabeth, an die Begleitererscheinungen des großen Geschehnisses der ersten Weihnacht, an die Episode beim Tempelbesuch des zwölfjährigen Jesus, dann an die bedeutame Begegnung der Mutter und des Sohnes in Kana und an die letzten Lebens-

¹⁾ Sermo 291, n. 6.

stunden des Heilandes, in welchen wir die Mutter in der Nähe des sterbenden Sohnes gewahren — alle diese Szenen sind fruchtbar an Ausbeute für das Charakterbild der Mutter Jesu. „Doch liefern uns die ältesten Kirchenväter nur spärliche Belege dafür, daß das geistige Wesen Marias sie besonders beschäftigt habe. Dies kommt wohl hauptsächlich daher, weil sie hier keine eigenen häretischen Angriffe zu bekämpfen hatten, außer denjenigen, welche sich mit der Leugnung der körperlichen Eigenschaften unmittelbar verknüpften. Immerhin aber nennen einige von ihnen einzelne Tugenden derselben.“¹⁾

Neben diesem von Lehner betonten Moment dürfte hier auch die Entwicklung des christologischen Gedankens erklärend wirken. Von dem Nicänum an gewann der Gedanke der Gottesgebärerin immer höheren Einfluß auf die Geister. Dieser Umstand zeitigte aber mit Notwendigkeit eine bedeutame Steigerung der Vorstellungen von Marias geistigem Wesen. Die Gottesgebärerin heischte in richtiger Auffassung der Tragweite dieser Idee vollkommene Reinheit hinsichtlich der Seele wie des Leibes.

Von Tugenden werden Maria in der vorambrosianischen Zeit folgende zugeschrieben: Glaube,²⁾ Gehorsam,³⁾ Demut,⁴⁾ Frömmigkeit, die sich in Fasten und Beten äußerte,⁵⁾ Gerechtigkeit,⁶⁾ Mäßigung,⁷⁾ Herzensreinheit⁸⁾ und keusche Gesinnung.⁹⁾ Ihr hochentwickeltes intellektuelles Wesen offenbart sich in Geistesgegenwart,

¹⁾ Lehner a. a. O. 145.

²⁾ Justin.: dial. cum Tryph. 100. Migne PP. gr. VI 708. — Tertulian.: de carne Christi c. 17. Migne PP. lat. II. — Zeno: tract. II, 8. Migne PP. lat. XI 418.

³⁾ Irenaeus: adv. haer. III, 22, 4. Migne PP. gr. VII 958. — Epiphanius: Haer. 78, 18. Migne PP. gr. XLII.

⁴⁾ Origenes: In Luc. homilia VIII. Migne PP. gr. XIII 1821. — Aphraates: sermo IX. de humilitate 4. (Ed. Bickell.)

⁵⁾ Aphraates: sermo III de jejuniis (ed. Bickell).

⁶⁾ Origenes: In Luc. homilia VIII. Migne PP. gr. XIII 1821.

⁷⁾ Origenes: ibidem.

⁸⁾ Irenaeus: adv. haer. V, 19, 1 u. 2. Migne PP. gr. VII 1175 sq.

⁹⁾ Origenes: Comment. in Matth. X, 17. Migne PP. XIII 878.

Sicherheit, Weisheit¹⁾ und ist gekrönt durch die Prophetengabe.²⁾ Die einzelnen Blüten dieses schon reichen Tugendkranzes finden sich jedoch zerstreut in den einzelnen Väterschriften und oft nur in gelegentlichen Bemerkungen; eingehendere Behandlung wird nur wenigen dieser ethischen Vorzüge zu teil.

Das noch im Werden begriffene Bild von der seelischen Ausstattung Marias weist neben Licht auch dunkle Schatten auf; den Tugenden treten Mängel gegenüber, wie vorzeitige Eile,³⁾ weibliche Eitelkeit,⁴⁾ Glaubensschwäche, ja Unglaube.⁵⁾ „Chrysostomus insbesondere gefällt sich in der nachdrücklichen Betonung des echt Menschlichen ihres Wesens;“⁶⁾ ja, man darf sagen, daß er in der abfälligen Beurteilung Marias zu weit gegangen, und mag man auch manches auf das Konto des feurigen Redners setzen, der in der Begeisterung kein Abwägen der Worte kennt und vor gewagten Vergleichen nicht zurückschreckt — das Charakterbild, welches der Patriarch von Konstantinopel von der heiligen Jungfrau gibt, ist nicht nur schief, sondern geradezu ungerecht gezeichnet.

Treffend resümiert Lehner die Behandlung, welche das Innenleben Marias in der kirchlichen Theologie bis zu Ambrosius fand, dahin: „Es macht den Eindruck einer Sammlung verschiedenfarbiger, auch dunkler Mosaikstifte, die teils in einem gegebenen allgemeinen Umriss vereinigt werden können, teils aber auch schon für bestimmte Partien des Bildes zusammengeordnet sind. Ein volles, nach allen Seiten hin ausgearbeitetes Ganzes ist noch nicht vorhanden. Dies in relativer Vollendung darzustellen ist dem heiligen Ambrosius vorbehalten.“⁷⁾

Eine Zusammenstellung der Tugenden Marias gibt der mailändische Bischof in seinem um das Jahr 377 geschriebenen Buch *de virginibus*.⁸⁾ Das dort gezeichnete, in Maria verkörperte

¹⁾ Origenes: In Luc. homilia VII u. VIII. Migne PP. gr. XIII 1817.

²⁾ Irenaeus: adv. haer. III, 10, 2. Migne PP. gr. VII 873.

³⁾ Vgl. Lehner a. a. O. 145.

⁴⁾ Chrysostomus: In Mt. homilia 44. Migne PP. gr. LVII 464.

⁵⁾ Origenes: In Luc. homilia XVII. Migne PP. gr. XIII 1845. — Basilius: Epist. 260. Migne PP. gr. XXXII 965.

⁶⁾ Vgl. Lehner a. a. O. 152.

⁷⁾ Lehner a. a. O. 155 f.

⁸⁾ Vgl. Lehner a. a. O. 161 ff.

Frauenideal lag in seinem Wortlaut dem heiligen Augustinus vor,¹⁾ und wenn er gelegentlich einen längeren Passus aus der genannten ambrosianischen Schrift auch nur als rhetorisches Musterbeispiel anführt, so ist es doch außer allem Zweifel, daß jene ambrosianische Vorlage auf die Gestaltung der augustiniischen Anschauungen in Betreff des geistigen Wesens der heiligen Jungfrau nicht ohne Einwirkung geblieben, zumal ja eine Abhängigkeit Augustins von dem großen Bischof der mailändischen Kirche in mancherlei theologischen Lehrpunkten — auch in Fragen der Mariologie — nicht in Abrede zu stellen ist.²⁾

Ein zum Beschauen fertiges, geschlossenes Charakterbild der heiligsten Jungfrau, wie es Ambrosius in der genannten Schrift bietet, finden wir bei dessen großem Schüler, dem Bischof von Hippo, freilich nicht. Wohl aber zeichnet er mit unverkennbarer Vorliebe einzelne Züge aus Marias Tugendleben, Züge, welche dem ganzen Bild ihres geistigen Lebens das charakteristische Gepräge geben. Augustinus geht hierbei stets aus von dem Offenbarungsbericht; die dort niedergelegten Züge bilden für ihn die Norm zu seinem Bilde. Der wuchernden Phantasie, wie sie z. B. in dem erwähnten Elogium des Ambrosius unverkennbar zutage tritt, wird von Augustinus bei der Ausmalung seines Marienbildes kein Raum verstattet. Die reiche Nachrichtenquelle der Apokryphen, die legendarische Ueberlieferung hat er verschmäht. Aus den relativ fargen Angaben der Heiligen Schriften wußte aber sein religiöser Genius ein großzügiges und lebenswarmes Bild der Gottesmutter zu gestalten.

Der dominierende Zug in dem geistigen Wesen Marias ist für Augustinus der Glaube der heiligen Jungfrau. Mit bewußter Nachdrücklichkeit und in verschiedener Variation weist er immer wieder auf diese Tugend Marias hin. Dieser Glaube offenbart sich ihm am schlagendsten in der Verkündigungsszene, speziell in der Frage der Jungfrau an den Engel: »Wie wird dies geschehen, da ich keinen Mann erkenne?«³⁾ und in ihrer Einwilligung in den

¹⁾ De doctrina christ. IV, c. 21, n. 48 u. 50.

²⁾ Lehner (a. a. O. 165) erklärt, daß Augustinus „in betreff des gesamten inneren Wesens Marias ganz auf den Anschauungen seines Lehrers Ambrosius fuße“.

³⁾ Lk. 1, 34.

Plan der Menschwerdung.¹⁾ Die Frage Marias an den Verkündigungengel verrät nach Augustin weder positiven Zweifel noch Glaubensschwäche. Maria hat nicht im mindesten der Macht Gottes mißtraut, sondern nur die Art und Weise erforscht,²⁾ wie sie Mutter werden solle, da sie doch Keuschheit gelobt habe. „Es wäre Verleumdung, zu sagen, die heilige Jungfrau habe den Worten des Engels keinen oder geringen Glauben geschenkt.“³⁾ Diese Auffassung der Worte des Verkündigungsberichtes ist Augustin derart feststehend und unerschütterlich, daß er den in Frage stehenden biblischen Vorgang als Argument benutzt, um eine inhaltlich verwandte Frage des Moses an Jehova vor der Auslegung zu schützen, daß sie Zweifel des Moses an einer Zusage des Herrn befunde.⁴⁾

Bekanntermaßen hat der ehemalige Rhetor und spätere Bischof von Hippo in seinen Schriften reichen Gebrauch von der Antithese gemacht und dies nicht nur, um rein rhetorische Wirkungen zu erzielen, sondern auch um sein Beweisverfahren wirksam zu stützen und die zu beweisende Wahrheit kräftiger herauszustellen. Letzterem Zweck dürfte fast ausschließlich die wiederholt verwandte Antithese Zacharias-Maria dienen.⁵⁾ Um den festen Glauben und die dadurch bedingte Sicherheit der heiligen Jungfrau in der Verkündigungsszene wirkungsvoller dem Hörer oder Leser einzuprägen, erscheint als Gegensatz Marias der zaghafte, zweifelnde,

¹⁾ Mt. 1, 38.

²⁾ Sermo 287, c. 3, n. 4. *Quam bene nuntiatus est virgini Mariae quam vere, quam sancte: „Quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco?“ Credebat, sed modum quaerebat.* In gleicher Weise motiviert Augustin Marias Frage in Sermo 290, c. 4, n. 4 u. c. 5, n. 5; Sermo 291, n. 5, Quaest. in Heptateuch. IV, qu. 19. Schanz (Zusatzkommentar 88) dürfte mithin zu korrigieren sein, wenn er Augustinus unter jene Theologen einreißt, welche die Anschauung vertreten, Maria habe mit dieser Frage „nicht das Wie der Ausführung der Verheißung erfahren wollen“.

³⁾ Quaest. in Heptateuch. IV, qu. 19.

⁴⁾ Quaest. in Heptateuch. IV, qu. 19.

⁵⁾ Sermo 290, c. 4, n. 4; 291, n. 5; 293, n. 1. — Der Unglaube des Zacharias wird ferner betont: Sermo 289, n. 1; 291, n. 3. — Quaest. in Heptateuch. IV, qu. 19.

ungläubige Zacharias.¹⁾ Am klarsten und bestimmtesten wird dies in Sermo 293 also durchgeführt: „Ille (Johannes) angelo praedicante nuntiatur, iste (Christus) angelo nuntiante concipitur. Non creditur Johannes nasciturus, et fit pater mutuus: creditur Christus et fide concipitur. Fit prius adventus fidei in cor virginis, et sequitur fecunditas in utero matris. Et tamen prope eadem verba sunt Zachariae dicentis, cum Angelus Johannem nuntiaret: »Per quid cognoscam hoc? Ego enim sum senex, et uxor mea jam processit in diebus suis.« Et Mariae sanctae Angelo nuntiante partum eius futurum: »Quomodo fiet istud; quoniam virum non cognosco?« pene eadem verba. Illi dicitur: »Ecce eris tacens nec potens loqui quo usque fiant haec, propter quod non credidistis verbis meis, quae adimplebuntur tempore suo.« Ille autem »Spiritus sanctus superveniet in te, et virtus altissimi obumbrabit tibi; propterea quod nascetur ex te Sanctum, vocabitur Filius Dei«. Ille corripitur, illa instruitur. Illi dicitur, »Quia non credidisti« illi dicitur. »Accipe quod quaesisti.« Propemodum eadem verba sunt: »Per quid cognoscam hoc« et »Quomodo fiet istud.« Sed eum, qui verba audiebat et cor videbat, non latebat. In utriusque verbis cogitatio latebat; sed homines, non Angelum latebat: immo non latebat eum, qui loquebatur per Angelum.²⁾

Den Gedanken von den fast gleichlautenden Worten der beiden Personen mit dem Hinweis auf die grundverschiedene Gesinnung, der sie entsprangen, hat Augustin an anderer Stelle in knapper Sentenzform also ausgesprochen: »similis vox, dissimile cor,«³⁾ und so „mit dem ihm eigenen psychologischen Bartsinn den inneren Unterschied oder Gegensatz zwischen der Frage der Jungfrau und der Frage des Priesters herausgestellt.“⁴⁾

¹⁾ Harnack (Zu Lk. 1, 34 u. 35 in der Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft II [1901] 53 ff.) bezeichnet auch Mariens Frage: Quomodo fiet istud . . . als Ausfluß ungläubiger Gesinnung. Dagegen wendet sich Bardenhever, Mariä Verkündigung, 12 f.

²⁾ Sermo 293, n. 1.

³⁾ Sermo 291, n. 5.

⁴⁾ Bardenhever: Mariä Verkündigung, 124, Anm. 2.

Die Worte Marias: »Ecce ancilla Domini, fiat mihi secundum verbum tuum,«¹⁾ welche die formelle Einwilligung der heiligsten Jungfrau in den Plan der Menschwerdung darstellen, sind im Sinne Augustins nur als eine Folge ihres Glaubens anzusehen; denn an die Erklärung des Verkündigungsengels: »der Heilige Geist wird über dich kommen u.,« knüpft er die Bemerkung: „Nach diesen Worten des Engels sprach jene des Glaubens voll, Christum früher im Geiste denn im Körper empfangend: »Siehe, ich bin eine Magd des Herrn, mir geschehe nach deinem Worte.«“²⁾ Eine Paraphrase desselben Wortes schließt der große Bischof also ab: „Maria glaubte, und was sie geglaubt, vollzog sich in ihr.“³⁾

Die Bedeutung, welche unser Kirchenlehrer dem Glauben Marias beilegt, erhellt am deutlichsten daraus, daß er ihn als Medium der Gottesmutterchaft auffaßt. Diese Vorstellung ist echt augustiniisch,⁴⁾ sie kehrt an zahlreichen Stellen in verschiedenen Variationen wieder. Wir geben einige charakteristische Beispiele:

1. Virgo fide concepit.⁵⁾
2. Virgo Christum non libidine, sed fide concepit.⁶⁾
3. Virgo non concubuit et concepit, sed credidit et concepit.⁷⁾
4. Virgo Christum non carnaliter concupiscendo, sed spiritualiter credendo concepit.⁸⁾
5. Virgo Christum non concupiscentia carnis, sed obedientia mentis concepit.⁹⁾
6. Conceptio in utero virginis non concupiscentiâ carnis urente facta est, sed fidei caritate fervente.¹⁰⁾

¹⁾ Mt. 1, 38.

²⁾ Sermo 215, n. 4.

³⁾ Ibidem.

⁴⁾ Portalé a. a. O. 2374: Augustin aime à attribuer à la foi de Marie l'accomplissement de ces merveilles (la conception et la naissance de Jesus par la très sainte vierge).

⁵⁾ Sermo 44, c. 3, n. 6. — In Jo. evaug. tract. 4, n. 10; c. Faustum XXIX, c. 4.

⁶⁾ Sermo 69, c. 3, n. 4. — Enchiridion c. 13, n. 10, pag. 44.

⁷⁾ Sermo 233, c. 3, n. 4. — De trinit. XIII, c. 18, n. 23.

⁸⁾ Enarr. in Ps. 67, n. 21.

⁹⁾ De pecc. merit. et remiss. I, c. 29, n. 57.

¹⁰⁾ Sermo 214, n. 16.

7. Christus virginem matrem non concupiscentiae carnalis motu concipientem, sed pia fide sanctum germen in se fieri promerentem elegit.¹⁾
8. Fides in mente, Christus in ventre.²⁾
9. Angelus nuntiat, virgo audit et credit et concipit.³⁾
10. Maria fide plena Christum prius mente quam ventre concepit.⁴⁾
11. Virginis conceptum fides, non libido praevenit.⁵⁾
12. Creditur Christus et fide concipitur. Fit prius adventus fidei in cor virginis et sequitur fecunditas in utero matris.⁶⁾

Diese augustinischen Sentenzen sind weit davon entfernt, die Realität der Inkarnation doketisch zu verflüchtigen. Sie wollen einmal, wie wir bereits dargetan, den übernatürlichen Charakter der Empfängnis Christi in der Jungfrau, d. h. die ohne Zutun des Mannes erfolgte Konzeption dartun, und anderseits ein neben der physischen Mutterschaft Marias bestehendes geistiges Verhältnis zwischen Mutter und Sohn betonen. Diese Tendenz läßt sich namentlich bei Augustin nicht verkennen. Er hat, wie unsere bisherigen Ausführungen dargetan, sich nicht nur selber von den manichäischen Vorurteilen in dieser Hinsicht frei gemacht, sondern überdies auch Marias wahre und wirkliche, wiewohl jungfräuliche Mutterschaft gegen häretische Angriffe verteidigt, des näheren bestimmt und aus der Offenbarung wie aus der Vernunft sichergestellt. Seine durch eifrige Schriftlektüre gewonnene Vertrautheit mit dem Offenbarungsinhalt ließ ihn nicht bei der Betonung der physischen Mutterschaft der hl. Jungfrau stehen bleiben. Einzelne Herrnworte⁷⁾ und namentlich deren tendenziöse Auslegung durch Antidikomarianiten verschiedener Schattierung gaben Augustin Ge-

¹⁾ De pecc. merit. et remiss. II, c. 24, n. 38.

²⁾ Sermo 196, c. 1, n. 1.

³⁾ Ibidem.

⁴⁾ Sermo 215, n. 4.

⁵⁾ De trinit. XIII, c. 18, n. 23.

⁶⁾ Sermo 293, n. 1.

⁷⁾ Mt. 12, 48. — Mt. 11, 27. — Jo. 2, 4 u. 19, 26.

legenheit, sich eingehender mit den in Frage stehenden Beziehungen Marias zu Christus zu beschäftigen.

In eingehender Weise und in größerem Zusammenhang erörtert Augustinus diese Frage in seiner Schrift *de sancta virginitate*: „Im Evangelium ist geschrieben, daß die Mutter und Brüder Christi, d. h. seine Blutsverwandten, weil sie ob der Volksmenge nicht zu ihm gelangen konnten, als draußen wartend gemeldet wurden. Da gab er zur Antwort: »Wer ist meine Mutter, wer sind meine Brüder?« Und er streckte die Hand aus nach seinen Jüngern und sprach: »Diese sind meine Brüder, und wer immer den Willen meines Vaters tut, der ist mir Bruder und Mutter und Schwester.« Was lehrte er damit uns anders, als daß wir unser geistiges Geschlecht den fleischlichen Verwandtschaften vorsehen, daß nicht darum die Menschen selig seien, wenn sie mit Gerechten und Heiligen durch fleischliche Verwandtschaft verbunden sind, sondern wenn sie durch Beobachtung ihrer Lehre und durch Nachahmung ihrer Sitten mit ihnen in Verbindung stehen. Seliger war also Maria in der Annahme des Glaubens an Christus, als in der Empfängnis des Fleisches Christi. Denn als jemand sagte: »Selig der Leib, der dich getragen hat,« antwortete Christus: »Ja, freilich, selig, die das Wort Gottes hören und es beobachten.« Was hat überhaupt seinen (Christi) Brüdern, d. h. seinen Blutsverwandten, welche nicht an ihn glaubten, jene Verwandtschaft genützt? So wäre auch die mütterliche Beziehung für Maria von keinem Nutzen gewesen, hätte sie nicht glücklicher Christum im Herzen denn im Schoße getragen.“¹⁾

„Es besteht kein Grund für die gottgeweihten Jungfrauen, sich darüber zu betrüben, daß nicht auch sie bei Bewahrung der Jungfräulichkeit Mütter dem Fleische nach sein können. . . . Mit Maria sind auch sie Mütter Christi gemäß der oben angeführten Sentenz des Herrn: »Wer immer den Willen meines Vaters tut, der im Himmel ist, der ist mir Bruder und Schwester und Mutter.« Maria, den Willen Christi erfüllend, ist dem Fleische nach bloß Mutter Christi, geistig hingegen sowohl Schwester als auch Mutter. So ist jene eine Frau nicht nur dem Geiste,

¹⁾ *De virginit.* c. 3, n. 3. Vgl. auch Stamm a. a. O. 441 f.

sondern auch dem Körper nach Mutter sowohl als Jungfrau. Und zwar ist sie geistige Mutter nicht unseres Hauptes, was der Erlöser ist — aus diesem wurde sie vielmehr selber geistig geboren, denn alle, die an ihn glauben, unter welchen auch sie sich befindet, werden mit Recht Kinder des Bräutigams genannt . . . körperlich aber ist sie die Mutter des Hauptes. Einzig Maria ist also geistig und körperlich Mutter und Jungfrau, sowohl Mutter Christi als auch Jungfrau Christi.“¹⁾

Zur Ergänzung dieser Ausführungen diene noch eine charakteristische Stelle aus dem zehnten Traktat über das Johannesevangelium: „Als an einem Ort dem Herrn seine Mutter und seine Brüder, die draußen standen, gemeldet wurden, er aber gerade mit seinen Jüngern eine Unterredung hatte, sprach er: »Wer ist mir Mutter, wer Brüder?« Und er streckte seine Hand über seine Jünger aus und sagte: »Diese sind meine Brüder. Und wer immer den Willen meines Vaters tut, der ist mir Mutter und Bruder und Schwester.« Also auch Maria, weil sie den Willen des Vaters vollzogen. Das hat der Herr an ihr gerühmt, daß sie den Willen seines Vaters tat, nicht, daß ihr Schoß Christi Menschheit gebär. Darauf habet acht, Geliebte. Als der Herr der Menge des Volkes bewundernswert erschien, da er Zeichen und Wunder wirkte und offenbarte, was unter dem Fleische verborgen war, sprachen einige voll Bewunderung: »Selig der Leib, der dich getragen.« Und jener erwiderte: »Ja, freilich sind selig, die das Wort Gottes hören und es befolgen.« Das will heißen: Auch meine Mutter, die ihr selig genannt habt, ist darum selig, weil sie Gottes Wort beobachtete, nicht weil in ihr das Wort Fleisch geworden ist und unter uns gewohnet hat, sondern weil sie das Wort Gottes beobachtete, durch welches sie geworden und welches in ihr Fleisch geworden.“²⁾

Auf Grund dieser Sentenzen im Zusammenhalt mit unseren obigen Ausführungen bezüglich des Glaubens der heiligen Jung-

¹⁾ De virginit. c. 5 u. 6, n. 5 u. 6.

²⁾ In Jo. evang. tract. 10, n. 3. — Vgl. auch Denis, St. Aurel. Augustini Sermones inediti. Vindobonae 1792, sermo 25 n. 3 sqq. (Migne PP. lat. XLVI, 934 sqq.), wo diese augustiniſche Auffassung besonders ſcharf und klar zutage tritt.

frau lassen sich die Beziehungen zwischen Christus und Maria im Sinne des h. Lehrers näherhin also bestimmen:

Maria ist mit Christus physisch verbunden durch ein reales Mutterverhältnis.¹⁾ Doch dieses natürliche Band leiblicher Mutterchaft, welches Mutter und Sohn verknüpft, hat für sich allein, als eine rein physische Qualität betrachtet, keinen Ewigkeitswert.²⁾

Ehe aber die physische Mutterchaft Marias bei der Empfängnis in ihrer ersten Phase verwirklicht ward, bestand zwischen Christus und Maria bereits eine rein geistige Relation, und man ist darum berechtigt, von einer doppelten Empfängnis Christi in Maria zu reden. Augustinus beschreibt das näherhin also: Angelus nuntiat et virgo audit et credit et concipit,³⁾ oder Maria plena fide Christum prius mente quam ventre concepit,⁴⁾ oder Virginis conceptum fides non libido praevenit,⁵⁾ oder Creditur Christus et fide concipitur. Fit prius adventus fidei in cor virginis et sequitur fecunditas in utero matris.⁶⁾

Diese geistige Beziehung, welche zwischen Christus und Maria waltet, basiert in erster Linie auf dem Glauben der heiligen Jungfrau. Mit diesem Glauben ist aber zugleich innigst verknüpft die Tugend des Gehorsams, Marias völlige und rückhaltlose

¹⁾ De virginit. c. 5 u. 6, n. 5 u. 6. Maria corpore mater Christi — Maria corpore ipsius capitis mater. —

²⁾ De virginit. c. 3, n. 3. Fratribus Domini . . . , qui in eum non crediderunt, quid profuit illa cognatio? Sic et materna propinquitatis nihil Mariae profuisset, nisi felicius Christum corde quam carne gestasset. Vgl. Epistola 243, n. 9: Optimus magister et divinus, et maternum nomen, quod ei quasi privatum et proprium nuntiaverant, quia terrenum erat in comparatione coelestis propinquitatis, abiecit.

³⁾ Sermo 196, c. 1, n. 1. — Im Anschluß an den Wortlaut dieser Sentenz darf auch an die altkirchliche Vorstellung erinnert werden, nach welcher Maria Jesum durch das Ohr empfangen habe. So hat der pseudo-augustinische Sermo 121, 3. m. app.: Deus per angelum loquebatur et virgo per aurem impraegnabatur. Vgl. auch sermo 123, 1 in app. Näheres zu dieser Auffassung findet sich auch bei Leo Allatius, de libris eccl. Graecor. dissert. duae. Parisiis 1645, 300 sqq. — Hofmann, Das Leben Jesu nach den Apokryphen. Leipzig 1851, 77 f. — Reisch, Kindheitsevangeliem, 85. — Bardenhewer, Mariä Verkündigung, 169 ff.

⁴⁾ Sermo 215, n. 4.

⁵⁾ De trinit. XIII, c. 18, n. 23.

⁶⁾ Sermo 293, n. 1.

Hingabe an den göttlichen Willen. Es begründet dieses Verhältnis auf Grund des Herrnwortes Matthäus 12, 48 (Lk. 11, 27) zwischen Sohn und Mutter eine geistige Verwandtschaft,¹⁾ welche wertvoller ist denn die auf Fleisch und Blut gegründete physische Mutterschaft Marias.²⁾

Augustinus hat dieses Moment des geistigen Wesens der heiligen Jungfrau immer wieder und mit Nachdruck hervorgehoben. Kein späterer kirchlicher Schriftsteller — auch nicht aus der Reihe jener, die sich durch tiefe Wissenschaft und durch größte Beherrschung Marias in mündlichem und geschriebenem Wort auszeichneten — hat dieser tiefen, echt augustinischen Auffassung widersprochen. Andererseits ist aber diese Gedankenreihe des Bischofs von Hippo in der Mariologie der Folgezeit nicht in der Weise hervorgetreten, welche ihrer Bedeutung entsprochen hätte. Ist doch — um nur eines zu nennen — gerade diese Auffassung des Wesens der heiligsten Jungfrau, die Betonung der geistigen neben der physischen Mutterschaft Mariens, wie das Beispiel Augustins zeigt, ein äußerst fruchtbarer Nährboden für die Predigt über die Gottesmutter.³⁾

Was den Gehorsam Marias angeht, so offenbart sich dieser gleich ihrem Glauben für unseren Kirchenlehrer namentlich in der Verkündigungsszene; in einer Paraphrase des Verkündigungsdialogs läßt Augustin die hl. Jungfrau, bevor sie an Gabriel die Frage nach dem Wie der Verwirklichung der Verheißung richtet, zu dem Gottesboten die Worte sprechen: „Annuntias mihi filium, habes

¹⁾ De virginit. c. 5, n. 5: *Maria faciens voluntatem Dei corporaliter Christi tantummodo mater est, spiritualiter autem et soror et mater.* — Wenn Augustinus in derselben Schrift (c. 6, n. 6) Maria von einer geistigen Mutterschaft Christi ausschließt, liegt darin kein Widerspruch. Die Bezeichnung „mater Christi“ begegnet nämlich in diesem Zusammenhang bei Augustin in doppeltem Wortsinne: mater Christi = Mutter des historischen Christus und mater Christi = Mutter des mythischen Christus, d. h. Mutter von Gliedern jenes Leibes, von dem Christus das Haupt ist.

²⁾ De virginit. c. 3, n. 3. *Beatior Maria percipiendo fidem Christi quam concipiendo carnem Christi.* Bardenheuer: *Mariä Verkündigung* 169 ff. — Eine vollständige Verkenntung dieser tiefen augustinischen Auffassung bekundet Stamm (a. a. O. 348), da er in den obigen Worten einen Kongruenzgrund für die *annuntiatio* erblickt.

³⁾ Vgl. auch Terrien a. a. O. I, 241 ff. — Linjenmann a. a. O. 31 ff.

meum paratum animum.“¹⁾ Anderwärts kleidet Augustinus den gleichen Gedanken in die Form: „Virgo concepit oboedientiâ mentis.“²⁾ Den beredtesten Ausdruck findet jedoch der Gehorsam der Jungfrau, ihre völlige und unbedingte Hingabe an den Willen des Allerhöchsten in den Worten: „Ecce ancilla Domini, fiat mihi secundum verbum tuum.“³⁾ Diese Gesinnung begleitete die Jungfrau durch ihr Leben hin; denn in doppelter Weise ist nach Augustin die Antwort des Herrn auf die Worte des Weibes:⁴⁾ „Selig der Leib, der dich getragen“ . . . zu interpretieren; sie soll eine Steigerung, aber auch eine Berichtigung des von der Frau aus dem Volke ausgesprochenen Gedankens enthalten. Die Würde der Gottesmutterchaft wird bestätigt, berichtigt aber wird die Voraussetzung dieser Würde: nicht körperliche Mutterchaft, rein für sich betrachtet, sondern diese im Bunde mit der geistigen Mutterchaft, die gründet und sich äußert im Hören und Befolgen des göttlichen Willens, bilden den ausschlaggebenden Grund für Marias Gebenedeitsein. Darum enthält nach Augustinus das Herrenwort: Immo beati qui audiunt verbum Dei et custodiunt illud ein Lob der Mutter seitens des Sohnes, eine öffentliche Anerkennung ihrer Gleichförmigkeit mit Gottes Absichten, ihres Gehorsams gegen Gottes Willen.⁵⁾

¹⁾ Sermo 291, n. 5.

²⁾ De pecc. merit. et remiss. I, c. 29, n. 57.

³⁾ Lf. 1, 38. — Vgl. sermo 215, n. 4. Fiat, inquit (Maria), sine virili semine, conceptus in virgine nascatur de Spiritu sancto et integrâ feminâ.

⁴⁾ Lf. 11, 27 u. 28: Factum est autem, cum haec diceret: extollens vocem quaedam mulier de turba dixit illi: Beatus venter qui te portavit, et ubera, quae suxisti. At ille dixit: Quinimmo beati, qui audiunt verbum Dei et custodiunt illud.

⁵⁾ In Jo. evang. tract. 10, n. 3; vgl. auch Epistola 243, n. 9. — Vgl. Schanz: Lukaskommentar 326: „μενοῦν“ gewöhnlich zu Anfang eines Satzes oder eines Satzgliedes nach einem Worte, diente ursprünglich dazu, einen ausgesprochenen Gedanken näher auszuführen (μεν Bestätigung, οὖν Uebergang) wurde aber später eine bloße Uebergangspartikel oder wird dazu gebraucht, Vorangehendes zu bekräftigen oder zu steigern und besonders zu berichtigen wie das lateinische immo (Kühn. 508, 710 f.). Letzteres findet sich schon bei Augustinus (de s. virg. 3. In Joh. evang. tract. 10, 3). . . . Ersteres ist jetzt bevorzugt. . . . Da aber offenbar nicht bloß eine Steigerung, sondern eine Berichtigung vorliegt, so ist nach Augustinus zu entscheiden. . . . Die Frau erhält unter dem Schein einer Billigung

Ueber die geistige Mutterschaft der hl. Jungfrau, über das auf ihrem Gehorsam sich aufbauende Verhältnis zur Gottheit und dessen Wertung durch Christus spricht sich Augustinus besonders klar und bestimmt in dem Brief an einen gewissen Lätus aus. Dieser hatte sich von der Welt zurückgezogen, um nach Verachtung und Preisgabe alles Irdischen einzig für Gott zu leben, hatte aber darob große Kämpfe zu bestehen, und besonders schien ihn die Liebe zu seinen Verwandten zur Rückkehr in die Welt und zu seiner bisherigen Lebensweise bestimmen zu wollen. Der hl. Bischof schreibt dem Zuhörenden, um ihn in seinen Kämpfen zu ermutigen, und heißt ihn namentlich die Rücksichten auf die leiblichen Anverwandten beiseite zu setzen, indem er ihn hinweist auf die Wertung, welche Christus der auf Fleisch und Blut gegründeten Verwandtschaft im Vergleich zur geistigen Verwandtschaft, welche den Menschen mit Gott verbindet, zuteil werden läßt: „Hatte dein Gebieter keine irdische Mutter? Als sie ihm aber gemeldet ward, da er über himmlische Dinge redete, gab er zur Antwort: Wer ist meine Mutter, oder wer meine Brüder? Und er breitete seine Hand über seine Jünger aus und erklärte, zu seiner Verwandtschaft zählten nur jene, welche den Willen seines Vaters vollzögen. In jene Schar begriff er milde auf alle Fälle auch Maria selber ein; denn auch jene vollzog des Vaters Willen. Auf diese Weise hat der beste, der himmlische Meister einerseits auf den Namen Mutter, den sie ihm als etwas auf ihn Beschränktes und ihm Eigenes gemeldet hatten, weil er irdisch im Vergleich zur himmlischen Verwandtschaft, Verzicht geleistet und wies anderseits durch Erwähnung eben dieser himmlischen Verwandtschaft unter seinen Jüngern darauf hin, durch welche Gemeinschaft der Beziehung jene Jungfrau hinwiederum mit den übrigen Heiligen zusammenhinge. Damit aber aus diesem sehr heilsamen Unterricht, in welchem er über fleischliche Liebe bei Verwandten sich hinwegzusetzen lehrte, jener Irrtum, auf Grund dessen von einigen geleugnet wird, daß er (Christus) eine Mutter gehabt habe, keine Stütze

eine Zurechtweisung, weil sie das natürliche Verhältnis allein als Quelle der Seligpreisung bezeichnet hat. Daß aber damit der hohe Vorzug der Gottesgebärendin nicht geschmälert wird, ist gegenwärtig allgemein anerkannt. Sie vereinigte ja den geistigen Vorzug mit dem physischen.“

nähme, mahnte er anderwärts seine Jünger, sie sollten nicht sagen, daß sie auf Erden einen Vater gehabt hätten, damit, wie es offenbar, daß jene Väter hatten, so er deutlich zeige, daß er eine Mutter gehabt, auf deren irdische Verwandtschaft er aber Verzicht leistete, um seinen Jüngern ein Beispiel zu geben, wie solche verwandtschaftlichen Verhältnisse der Beachtung unwert seien.¹⁾

Auch hier erscheint Maria in doppelter Beziehung mit Christus verbunden: physisch und geistig, letzteres durch ihren Gehorsam. Gegenüber dieser geistigen Mutterschaft erscheint das physische Mutterverhältnis geradezu wertlos. Wahrt so Augustin einerseits mit Nachdruck die Wertdifferenz zwischen geistiger und physischer Mutterschaft, betont er mit Recht auf Grund der Offenbarungslehre den ausschlaggebenden Ewigkeitswert der ersteren, so ist er andererseits weit entfernt, die Tatsächlichkeit der letzteren zu verflüchten, denn solches verbietet ja Christi Verhalten selber.

Neben Glauben und Gehorsam erscheint im augustinischen Marienbild als dritter charakteristischer Zug die Tugend der Demut. Der Kirchenlehrer sieht dieselbe schon bekundet in dem Umstand, daß die hl. Jungfrau einem Zimmermann die Hand zum ehelichen Bund reichte.²⁾ Namentlich aber tritt diese Bescheidenheit Marias in ihrem Verhalten gegenüber ihrem Gatten zutage: „Es darf die so heilige Bescheidenheit der Jungfrau Maria nicht übergangen werden. Sie hatte Christum geboren, der Engel war zu ihr gekommen mit der Botschaft: »Siehe, du wirst empfangen im Schoße und einen Sohn gebären und seinen Namen Jesus nennen. Dieser wird groß sein und Sohn des Allerhöchsten genannt werden.« Sie hatte verdient, den Sohn des Allerhöchsten zu gebären und war die demütigste und gab sich nicht einmal in der Reihenfolge des Namens den Vorrang vor ihrem Manne, so daß sie nicht sagte: »Ich und dein Vater«, sondern »dein Vater«, sagte sie, »und ich«. Sie achtet nicht auf die Würde des Mutter-schoßes, sondern auf die Rangordnung in der Ehe. Denn der demütige Christus hatte seine Mutter nicht gelehrt, stolz zu sein. »Dein Vater und ich suchten dich mit Schmerzen«. »Dein Vater«, sagte sie, »und ich«, weil des Weibes Haupt der Mann ist.“³⁾

¹⁾ Epistola 243, n. 9. — ²⁾ De catechizandis rudibus c. 22, n. 40.

³⁾ Sermo 51, c. 11, n. 18.

Eine kostbare Perle im Tugendkranz der Gebenedeiten bildet nach Augustin die Jungfräulichkeit ihrer Seele. In den Reden wird Maria vielfach Keuschheit im Sinne von körperlicher Integrität vindiziert,¹⁾ ohne daß die Keuschheit ihres Geistes eigens hervorgehoben wird. Dem hl. Lehrer gehören jedoch beide Formen der Jungfräulichkeit — Keuschheit des Leibes und Keuschheit der Seele — dort, wo vollkommene Jungfräulichkeit sich finden soll — notwendig zusammen. Daß dies für Augustin bei Maria der Fall, bedarf keines besonderen Beweises. Die zahlreichen Wendungen: *Maria fide non libidine concepit*, die augustinische Deutung des Engelwortes: *virtus altissimi obumbrabit tibi*,²⁾ stellen die Anschauung Augustins in dieser Sache über jeden Zweifel. Keine fleischliche Begierde, keine Glut der Sinnlichkeit fand je in Maria Raum; wie die körperliche Integrität, so hat die hl. Jungfrau auch stets die Jungfräulichkeit des Herzens oder Geistes bewahrt, die ja höher zu werten ist, als jene rein physische Qualität und ihren vollendetsten Ausdruck fand in dem Jungfräulichkeitsgelübde der Tochter Davids. „Ihre Jungfräulichkeit war deswegen um so wohlgefälliger und willkommener, weil Christus durch seine Empfängnis dieselbe nicht der Verletzung durch einen Mann entzog, um sie zu erhalten, sondern schon vor seiner Empfängnis eine gottgeweihte Jungfrau wählte, um von ihr geboren zu werden.“³⁾

Die bisher erwähnten Tugenden, welche Augustinus seinem Marienbilde einzeichnete, stellen mehr die moralische Seite im geistigen Wesen der Mutter des Herrn dar; aber auch die intellektuelle Vollkommenheit Mariens findet sich bei ihm betont. Denn wenn er das Zögern der Jungfrau bei der Engelsbotschaft, näherhin ihre Frage: „Wie wird dies geschehen, da ich keinen Mann erkenne“, sorgsam vor der Interpretierung, als sei hier Unglaube und damit ein sittlicher Fehler im Spiel, durch die Erklärung schützt, Maria habe den Modus der Verwirklichung der

¹⁾ Sermo 186, c. 1, n. 1; c. 3, n. 3; 188, c. 3, n. 4; 189, c. 2, n. 2; 190, n. 2 usw.

²⁾ Sermo 215, n. 4.

³⁾ De virginit. c. 4, n. 4.

Engelsbotschaft erfragt, so weist er eben damit nach, daß die Frage ein Zeichen der weitblickenden Klugheit Marias, mithin keine Unvollkommenheit, sondern einen Vorzug bedeute.¹⁾ Im Zusammenhang mit dieser seiner Ansicht von dem inneren Wesen Marias steht auch die weitere Angabe, daß Maria die Prophetengabe besessen habe.²⁾

Die Ausführungen Augustins über das Tugendleben der Gottesmutter gewinnen erhöhtes Interesse dadurch, daß die Jungfraugeburt und die Gottesmuttererschaft gleichsam als Lohn dieses Tugendlebens, als Verdienstobjekte der hl. Jungfrau erscheinen.³⁾ Maria hat aber die Menschwerdung des Sohnes Gottes und die für ihre Person daraus resultierenden Privilegien nicht schlechtthin verdient, sondern durch treue Mitwirkung mit den ihr von Gott verliehenen Gnaden hat sie ihr geistiges Wesen zu einer solchen Vollkommenheit und Vollendung geführt, daß sie den Ratschluß der Fleischwerdung des Logos aus einer menschlichen Mutter vor-

¹⁾ Vgl. ähnliche Interpretation der Stelle Mt. 1, 36 bei Irenäus: *advers. haer.* V, 19. Migne PP. gr. VII, 1175 sq. Ambrosius: *Expos. Evang. sec. Luc.* II, n. 94. — CSE, XXXII, pag. 49 sqq. — Vgl. auch Häußler, *de Mariae plenitudine gratiae secundum St. Bernhardum*, 41.

²⁾ *De civit. Dei* XVII, c. 24.

³⁾ *Sermo* 51, c. 11, n. 18: *Maria virgo meruerat parere Filium Altissimi.* — *Sermo* 51, c. 16, n. 26: *Maria meruerat et filium habere et corrumpi non meruit.* — *De s. virginitate* c. 4, n. 4: *Ne putaretur sola virgo esse debuisse, quae prolem etiam sine concubitu concipere meruisset, virginitatem Deo dicavit Maria.* — *Sermo* 195, n. 2: *Quod (scil. perpetuam integritatem et incorruptam fecunditatem) Maria meruit in carne, ecclesia servavit in mente.* — *Sermo* 291, n. 6: *Quid es, quae postea paritura es? Unde meruisti? . . . Virgo es, sancta es, votum vovisti; sed multum, quod meruisti; immo vero multum, quod accepisti. — De peccat. merit. et remiss.* II, c. 24, n. 33: *Virginem matrem . . . pia fide sanctum germen in se fieri promerentem, quam eligeret creavit, de qua crearetur, elegit (Christus).* — *De nat. et grat.*, c. 36, n. 42: *Plus Mariae gratiae collatum est, quia eum concipere meruit et parere, quem scimus nullum habuisse peccatum.* — Die unter Augustinus' Namen gehende Sentenz: *Talis eligitur virgo de toto scilicet mundo, quae tantum haberet meritum, ut Dei Filium in semetipsa susciperet et post partum virgo permaneret* gehört dem zweifellos unechten *Sermo* 193 (*de annuntiatione Dominica* I, n. 2 — *Maurinerausgabe*, Band V, 321 in app.) an.

ausgesetzt, vor allen Menschentöchtern würdig war, Gottesgebärerin zu werden. Das ist der Sinn, welchen Augustinus mit den Wendungen verknüpft: Maria verdiente die göttliche Mutterschaft.

VI. Marias Sündelosigkeit.

a. Freiheit von der Erbsünde?

Die Jungfrau, welche der Engel als die Gnadenvolle grüßte, war nach augustinischer Lehre durch die Gnade innig Gott verbunden; sie war überdies ausgestattet mit einer Fülle göttlicher Gaben und einem reichen Tugendleben und wird darum als heilig bezeichnet.

Der Heiligkeit Gegensatz bildet nach allgemeiner Ueberzeugung die Sünde, m. a. W.: Heiligkeit bedeutet nach der negativen Seite hin ein Freisein von allem, was Sünde ist. Welche Stellung räumt nun nach dieser Richtung unser Kirchenlehrer der Ebenen deiten ein? Erachtete er Maria frei von der Erbsünde und von persönlicher Sünde, oder nicht?

In dem Traditionsbeweis für die Lehre von der unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter heischt die Lehranschauung Augustins um deswillen gesteigertes Interesse, weil diese Frage in innigem Zusammenhang mit jenen Lehrpunkten steht, für welche er in den beiden letzten Dezzennien seines Lebens fast unablässig zu kämpfen hatte: Ursünde und Gnade. Dazu kommt, daß von den Gegnern Augustins, von Pelagius und Julian von Eclanum, die Person der Gottesmutter ausdrücklich in diesen Kampf hereingezogen ward,¹⁾ und Augustinus somit gezwungen war, auch zu dieser Seite der Frage Stellung zu nehmen. Als im zwölften Jahrhundert im Abendland anläßlich der Einführung des Festes der unbefleckten Empfängnis Mariens eine Kontroverse über den diesem Feste zugrunde liegenden Gedanken sich erhob, als die Koryphäen der Theologie des zwölften und dreizehnten Säkulums, ein Bernhard von Clairvaux, Alexander von Hales, Thomas von Aquin, Bonaventura, Durandus u. a. gegen die Lehre von Mariens unbefleckter

¹⁾ De nat. et grat., c. 36, n. 42. — Opus imp. c. Julian. IV, c. 122.

Empfängnis in Wort und Schrift austraten, entbrannte auch bald ein Kampf der Meinungen um Augustins Anschauungen über das zur Diskussion stehende Problem. Freunde und Gegner der Lehre glaubten in seinen Schriften Beweise für die Richtigkeit ihrer Anschauung gefunden zu haben. Jahrhunderte sind seitdem vergangen. Die Kontroverse über die Meinung des Kirchenlehrers in dieser Frage ist geblieben. Ein Blick in die Lehrbücher der Dogmatik wie in die marianische Literatur zeigt, daß auch heute noch keine Übereinstimmung in der Beurteilung von Augustins Stellung zu diesem Lehrpunkt gefunden worden ist, ja daß die Meinungen hierüber noch geradezu diametral sich gegenüberstehen. Dieser Umstand rechtfertigt es, wenn wir uns in vorliegender Monographie etwas eingehender mit diesem Problem beschäftigen.

Die unbesleckte Empfängnis der heiligsten Jungfrau steht der Natur der Sache nach im innigsten Zusammenhang mit der Lehre von der Erbsünde. Als frühester Zeuge der Tradition für die Existenz einer Erbsünde darf Irenäus gelten, der des Sündenfalles und dessen Rückwirkung auf das Menschengeschlecht mit Worten gedenkt, die unverkennbar auf die klassische Stelle des Römerbriefes¹⁾ Bezug nehmen.²⁾ Reicher ward das Beweisverfahren für die Lehre von der Erbschuld dank den Arbeiten eines Origenes³⁾ und Cyprian. Der große, von Augustin so hoch geschätzte Bischof von Karthago sah in Job⁴⁾ 14, 4, in Psalm⁵⁾ 50, 7 und in dem Wort des Herrn an Nikodemus⁶⁾ Belege für das

¹⁾ ad Rom. 5, 12: Sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt.

²⁾ Adv. haer. V, 16, 3. Migne PP. gr. VII, 1168. — Adv. haer. III, 23, 8. Migne PP. gr. VII, 965.

³⁾ Comment. in Rom. 5, 9. Migne PP. gr. XIV, 1047. — In Leviticum 8, 3. Migne PP. gr. XII, 496. — In Luc. homil. 14. Migne PP. gr. XIII, 1835.

⁴⁾ Job 14, 4: Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine?

⁵⁾ Ps. 50, 7: Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea.

⁶⁾ Jo. 3, 5: Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.

allgemeine Sündenverderben.¹⁾ Die kirchlichen Schriftsteller des vierten Jahrhunderts, ein Eusebius, Hilarius und Ambrosius, traten gleichfalls für das Vorhandensein einer Erbsünde ein und sahen dieselbe gleich den erwähnten Theologen besonders in dem Psalmenwort 50, 7, Ambrosius auch in Johannes 3, 5 biblisch bezeugt.

Es fehlte aber auch nicht an Stimmen, welche gegenteilig lauteten. Klemens von Alexandrien und Tertullian, auch Origenes und Eusebius sind hier zu verzeichnen. Die Lehre von der Erbsünde war noch in der Entwicklung begriffen, der Fragepunkt und Gehalt noch nicht erschöpfend klar und bestimmt herausgestellt.²⁾

Das Problem der vollkommenen Sündensfreiheit Marias mit Einschluß der Freiheit von der Erbsünde beschäftigte in der vor-augustinischen Theologie hauptsächlich das Abendland. Von Origenes und Ephrem abgesehen, lassen sich fast durchweg nur Zeugnisse abendländischer Theologen aus jenem Zeitraum für die vorliegende Frage erbringen. Das Gesamtbild der einschlägigen theologischen Tradition erleidet aber dadurch keine wesentliche Einbuße; denn da die Griechen nur selten und unbestimmt die Erbsünde behandelt haben, findet sich bei ihnen auch nur sehr wenig, was für unsere Erörterung dieses Gegenstandes von Wichtigkeit wäre. Gegner der Immaculata conceptio, wie sie durch Pius IX. dogmatisch festgelegt ward, lassen sich seitens der griechischen Patristik kaum namhaft machen.³⁾

Unter den Zeugen, welche die heutige Theologie für die unbefleckte Empfängnis Marias anruft, begegnet zeitlich zuerst Justin. In der von ihm erstmals verwandten Parallele Eva-Maria sowie in seiner Auffassung von der Jungfräulichkeit der Gottesmutter kann ein Keim für die Lehre von der unbefleckten Empfängnis gesehen

¹⁾ Ad Quirinum (Testimoniorum libri adversus Judaeos) 3, 54. Migne PP. lat. IV, 761. — Ibidem 3, 25. Migne PP. lat. IV, 750.

²⁾ Turmel, Hist. de la théologie posit. I, 90, gibt den Stand der vor-augustinischen Erbsündelehre also an: La théologie scripturaire du péché originel avait à sa disposition des textes; mais préoccupée surtout de ne pas donner prise aux erreurs gnostiques ou manichéennes, elle se contentait de mettre en lumière la chute d'Adam ainsi que ses conséquences pénales et ne tirait guère autre chose des oracles de l'Écriture.

³⁾ Janßens a. a. O. V, 92.

werden. Ob sich freilich der große Apologet dieser Folgerung aus seinen Aufstellungen bewußt geworden, bleibt ungewiß.

Von Irenäus ward oben bemerkt, er habe die Lehre von der Erbsünde klar entwickelt und erstmals biblisch begründet; anderseits wissen wir, daß der Martyrerbischof von Lyon die hohe, würdereiche Stellung der heiligsten Jungfrau verschiedentlich eingehend betont hat. Er liefert so indirekt wertvolle Beiträge, die im Zusammenhalt mit anderen Momenten einen Beweis für das Dogma der *Immaculata conceptio* abgeben. Eine ausdrückliche Bezeugung dieses Privilegs darf man aber auch bei ihm nicht finden wollen. Dasselbe gilt auch vollinhaltlich von Tertullian. Daß man aus dem Schweigen jener kirchlichen Schriftsteller bezüglich der unbefleckten Empfängnis Marias nicht den Schluß ziehen darf, sie seien Gegner der *Immaculata conceptio*, liegt für das logische Denken vollkommen klar und heischt hier keines weiteren Beweises.

Eine andere Perspektive eröffnet in unserer Frage ein Homilienfragment des vielgenannten Hippolyt von Rom. Wir entnehmen darüber Bardenheuers Geschichte der altkirchlichen Literatur folgendes: „Eine besondere Beachtung verdient das von Theodoret aufbewahrte Fragment Hippolyts zu Ps. 22, 1 (Berlin. Ausg. I, 2, 146 f.), in welchem wiederum die Bundeslade als ein prophetisches Vorbild der Menschheit des Herrn dargestellt und speziell die Unverweslichkeit des Holzes der Lade als Symbol der Sündlosigkeit des Herrn gedeutet wird. „Der Herr war sündlos aus dem unverweslichen Holze der Menschheit nach gebildet, d. h. aus der Jungfrau und dem Heiligen Geiste, von innen und von außen wie mit dem reinsten Golde des Logos Gottes umkleidet.“ Weil die Unverweslichkeit unmittelbar vorher als Symbol der Sündlosigkeit erklärt wurde, wird mit diesen Worten auch der Jungfrau Sündlosigkeit zuerkannt, und zwar ohne alle und jede Einschränkung. Diese Zusammenstellung des Herrn und der Jungfrau als der einzigen sündlosen Träger der Menschennatur ist die eigentümliche Lehrform der alten Zeit für die *Immaculata conceptio*.¹⁾

¹⁾ A. a. O. II, 552, Anm. 2. Vgl. die Ausführungen Vickells zur gleichen Stelle in der Zeitschrift für kath. Theologie 1880, S. 148; ebenso Röstlers Maria, die unbefleckte Empfängene, 27.

Für die Richtigkeit dieser letzten Behauptung Bardenhewers sprechen die Ausführungen des heiligen Ephräm. Dieser Sohn Syriens war nicht nur ein glänzender Vertreter der Patristik,¹⁾ sondern tritt uns zugleich entgegen als ein hochbedeutsamer Zeuge für die unbefleckte Empfängnis Marias, dessen einschlägige Sentenzen, was Bestimmtheit und Klarheit des ausgesprochenen Gedankens anlangt, nichts aus den Väteraussprüchen jener Jahrhunderte an die Seite gestellt werden kann. Hören wir in dieser Sache den Herausgeber der *Carmina Nisibena*, einer allem Anschein nach von Ephräm selbst veranstalteten Hymnensammlung,²⁾ Bickell, welcher schreibt: „Noch klarer und schärfer als Hippolyt hat der heilige Ephräm in seinen *Carmina Nisibena*“³⁾ diese ganz eigenartige, nur mit der ihres göttlichen Sohnes zusammenzustellende und von keinem anderen menschlichen Wesen geteilte Sündlosigkeit Marias hervorgehoben, und zwar nicht in einem dem Verdacht rhetorischer Uebertreibung offenen, marianischen Hymnus oder Gebete, sondern in einer incidenter, bei durchaus fremdartiger Veranlassung eingefügten und daher den Glauben seiner Zeit um so sicherer bezeugenden Zwischenbemerkung. Der Heilige läßt nämlich in einem Gedichte aus dem Jahre 370 die edessenische Kirche über ihre zum Arianismus abgefallenen Kinder, welche den heiligen Bischof Barses verfolgten, klagen und legt ihr dabei folgende Anrede an den göttlichen Erlöser in den Mund: »Die gehaßte Via hast du schön gemacht; ihre Augen waren matt, aber ihre Kinder sehr schön. Umgekehrt, o Herr, schmähen mich, die ich schön bin, meine eigenen Kinder. Du und deine Mutter, ihr seid die einzigen, die in jeder Hinsicht ganz schön sind; denn an dir, o Herr, ist kein Flecken, und keine Makel an deiner Mutter. Meine Kinder (die abgefallenen Edessener) stammen von zwei Schönheiten ab (von Christus und der Kirche); aber wem gleichen sie? Der verhaßten Synagoge, welche mit jenem Kalbe buhlte, nachdem sich dein Vater ihr vermählt hatte, und daher auch häßliche Kinder, nämlich Eben-

¹⁾ Bardenhewer, *Patrologie* 2, 340 f.

²⁾ Bardenhewer, *Patrologie* 344.

³⁾ Ephreimi Syri *Carmina Nisibena additis Prolegomenis et supplemento lexicorum Syriacorum primus edidit, vertit, explicavit Dr. Gustavus Bickell. Lipsiae 1866. F. A. Brockhaus.*

bilder des Fremdlings, hat.« Diese vollkommene Makellosigkeit, welche Maria ausschließlich mit Christo gemeinsam hat, kann nicht auf Freiheit von persönlichen Sünden beschränkt werden, denn eine solche kommt auch den nach der Taufe gestorbenen Kindern zu, welche der heilige Ephräm oft erwähnt, indem er ihnen den ersten Rang unter den Seligen zuschreibt. Die ganz einzige Ausnahmestellung Jesu und Mariä kann sich also nur auf ihre Freiheit auch von der Erbsünde beziehen.“¹⁾

Diese deutliche Aussprache eines Hippolyt und Ephräm hinsichtlich der Makellosigkeit der heiligsten Jungfrau auch bezüglich der Erbsünde ist bei gleichzeitigen und späteren Vätern und kirchlichen Schriftstellern nicht wahrzunehmen. Namentlich im Abendland bei Ambrosius und Hieronymus tritt die Idee von der allgemeinen Sündhaftigkeit, von der Fortpflanzung der Erbschuld dominierend auf; anderseits begegnen bei dem mailändischen Bischof einzelne sprachliche Wendungen, die für die Lehre von der unbesleckten Empfängnis Marias reklamiert werden können.

Wenn wir uns die bisherigen Ausführungen über Erbsünde und unbesleckte Empfängnis Marias seitens der voraugustinischen Theologie sowie der großen Theologen, welche mit Augustinus gleichzeitig lebten, noch einmal vergegenwärtigen, um deren Gesamteindruck festzustellen, so glauben wir sagen zu dürfen: Abgesehen von Hippolyt und Ephrem bietet die Tradition bis zu den Tagen Augustins keine ausdrückliche Bezeugung des hehren Privilegs; wohl aber begegnen immer und immer wieder zwei scharf herausgestellte Gedankenreihen: Die Fortpflanzung der Erbsünde und die allgemeine Sündhaftigkeit auf der einen Seite — Mariens hohe Würde, außerordentliche Begnadigung und sittliche Vollkommenheit auf der anderen Seite. Eine allseitige, wissenschaftliche Durchdringung beider Vorstellungssreihen, ein vollkommenes Klarsehen in dem schwierigen Problem ist aber noch nicht zu konstatieren.

„Der erste unter den Abendländern in der Entwirrung und tiefgehenden Erklärung des Mysteriums von der Erbschuld war Augustinus; bei Behandlung dieser Frage gedenkt er auch aus-

¹⁾ Zeitschrift für kath. Theologie 1880, S. 148 f.

drücklich der heiligsten Gottesmutter.“¹⁾ Also charakterisiert Petavius die Stellung Augustins in der Erbsündelehre und weist zugleich auf den Umstand hin, welcher den großen Bischof von Hippo für die Frage nach der Unbefleckten Empfängnis Marias besondere Bedeutung gewinnen läßt. Um aber eine objektive und allseitige Darstellung der Lehre Augustins in dieser Frage geben zu können, scheint es uns nicht zu genügen, einfachhin einige wenige, oft noch des Zusammenhanges entkleidete Sentenzen aus den Schriften des großen Kirchenlehrers anzuführen und daraus dann die Folgerung zu ziehen: Augustin war für oder gegen eine *Immaculata conceptio*. Die Frage wird vielmehr aus der Gesamtanschauung Augustins heraus zu beurteilen und zu beantworten sein. Von diesem Gedanken sind die folgenden Ausführungen beherrscht. Zugleich sollen aber auch die Argumente, welche die traditionelle Theologie zu dieser Sache anführt, unter diesem Gesichtswinkel einer Prüfung unterzogen werden.

Die Erbsündelehre des hl. Augustin ist allmählich geworden. Der Kampf mit der Häresie förderte deren Entwicklung. In den antimanichäischen Schriften ist dieselbe noch im Werden begriffen; aber bereits hier finden sich reiche Belege für die Tatsache, daß der hl. Lehrer gegenüber diesen Irrlehrern sowohl die Wirklichkeit wie auch die allgemeine Verbreitung der Erbsünde entschieden vertrat.²⁾ Auch wird schon hier die universale Bedeutung der Ursünde motiviert, einmal durch die physische Einheit des Geschlechtes mit Adam und weiter durch spezielle göttliche Anordnung.³⁾ Es finden sich freilich in der Periode des Kampfes mit den Manichäern in den Schriften des großen Bischofs zuweilen Bemerkungen, die scheinbar dem Vorhandensein einer wahren Erbsünde widersprechen; allein diese Sentenzen sind, wie Augustin selbst bekennt,⁴⁾ von der Tendenz beherrscht, die Theorie der Manichäer von der ewigen Substanz des Bösen zu wider-

¹⁾ Petavius l. c. tom. V, pag. 147.

²⁾ Vgl. Espenberger, Die Elemente der Erbsünde nach Augustin und der Frühcholastik. (Forschungen zur altchristlichen Literatur und Dogmengeschichte V, 1.) Mainz 1905. S. 5.

³⁾ Der selbe a. a. O. 6 u. 7; vgl. besonders de lib. arbit. III, c. 20, n. 55.

⁴⁾ Epistola 166, c. 3, n. 7.

legen, und wurden überdies von ihrem Autor später korrigiert und zurückgenommen.¹⁾

Von größter Tragweite für die Erbsündelehre des Bischofs von Hippo ward sein Kampf mit dem Pelagianismus. Diese Sektierer suchten durch eine sophistische Exegese die beiden klassischen neuteamentlichen Schriftstellen,²⁾ welche ihrer Leugnung der Erbsünde im Wege standen, zu entkräften. Augustinus folgte ihnen auf dieses Gebiet und zeigte gerade an jenen beiden Texten die Unwahrheit und Schriftwidrigkeit der pelagianischen Lehre. Der scharfsinnige Julian von Eclanum erkannte denn auch die Haltlosigkeit der biblischen Position für die pelagianischen Theorien; er gab darum die biblische Beweisführung für die Verteidigung seiner Häresie preis und berief sich statt dessen auf Tradition und Philosophie. Dem neugearteten Angriff entsprechend änderte auch Augustinus seine Verteidigungstaktik. In eifrigem Väterstudium sammelte er die Aussprüche der Theologie der Vorzeit in der einschlägigen Frage. Er las die Schriften von Cyprian, Hieronymus, Ambrosius, Hilarius, Irenäus, Rheticus, Olympus, des Gregor von Nazianz, des Basilus von Cäsarea, des Chrysostomus und führte mit erdrückendem Material den Nachweis, daß seine Erbsündelehre nicht nur mit der gesamten abendländischen — von Tertullian abgesehen —, sondern auch mit der morgenländischen Theologie im Einklang stände.

Im Jahre 412 trat Augustinus erstmals gegen die falschen Theorien des britischen Mönches Pelagius auf. Fest und straff waren die Prinzipien, welche seine Ausführungen bestimmten und dieselben im Verlauf des Kampfes mehr und mehr zu einem allseitig abgeschlossenen, wissenschaftlichen Lehrgefüge zusammenschlossen. Die Grundpfeiler dieses Systems bildeten Augustins Lehre von der universalen Bedeutung der Sünde Adams für dessen Nachkommen, von der Fortpflanzung dieser Sünde auf alle Glieder des Menschengeschlechtes.³⁾ Für unsere Zwecke kommen aus den

¹⁾ Epistola 166, c. 5, n. 10.

²⁾ Jo. 3, 5. — ad Rom. 5, 12.

³⁾ Vgl. die Detailausführungen zu diesem Fragepunkt bei Eppenberger a. a. O. 14—43.

Gesamtausführungen des hl. Lehrers zu dieser Materie nur einzelne Gedankenreihen in Betracht. Dieselben lassen sich kurz also zusammenfassen:

1. Alle Menschen waren an der Ursünde beteiligt und sind eben darum der Strafe fällig.
2. Die Ursünde befleckte nicht allein die Natur Adams, sondern die des ganzen Geschlechtes.
3. Diese Tatsache basiert auf der physischen und moralischen Einheit, welche die gesamte Menschheit mit dem Stammeshaupt verknüpft.
4. *Jure seminationis atque germinationis* ist die Sünde Adams auch Sünde des ganzen Geschlechtes. Mit der Erbsünde befleckt treten alle Nachkommen Adams in das Leben ein. Daher die Notwendigkeit der Kindertaufe.

Es kann kein Zweifel bestehen, daß Augustinus speziell in der pelagianischen Kontroverse das Gesetz von der universellen Ausdehnung der Erbsünde streng urgierete, daß in seinen Schriften aus jener Periode uns immer und immer wieder das paulinische Wort entgegentönt: „Gleichwie durch einen Menschen die Sünde in die Welt gekommen ist und durch die Sünde der Tod, so ist auf alle Menschen der Tod übergegangen, weil alle in ihm gesündigt haben.“¹⁾

Kennt der hl. Lehrer aber gar keine Durchbrechung dieses Gesetzes allgemeiner Sündhaftigkeit?

In der ersten Schrift, welche er gegen den Pelagianismus schrieb, behandelt der erste Teil das Thema Kindertaufe, während die andere Hälfte die Frage erörtert: „Gibt es in dieser Welt in Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft — ausgenommen den einen Mittler zwischen Gott und den Menschen, Jesum Christum — gibt es jemand ohne alle und jede Sünde?“²⁾ Die Frage war durch die Anhänger der neuen Lehre aufgeworfen worden und ihre Bejahung bildete einen Kardinalpunkt in der pelagianischen Lehre. Augustinus gibt in weitläufigen Ausführungen eine erschöpfende Beantwortung. Denjenigen, welche sagen, es könne

¹⁾ ad Rom. 5, 12.

²⁾ De pecc. merit. et remiss. II, c. 1, n. 1.

in diesem Leben ein Mensch ohne Sünde sein, darf man nicht gleich mit unvorsichtigem, grundlosem Urteil begegnen. Denn, wenn man die Möglichkeit in Abrede stellt, wird man sowohl den freien Willen des Menschen wie Gottes Macht zum Teil aufheben.¹⁾ Der hl. Lehrer präzisiert dann scharf den ganzen Standpunkt der Frage, indem er dieselbe in vier Einzelfragen zerlegt:

1. *Utrum esse potest homo sine peccato in hoc saeculo?*
2. *Utrum est?*
3. *Si non est, cum possit esse, cur non est?*
4. *Utrum, qui omnino nunquam ullum peccatum habuit, non solum quisquam est, verum etiam potuit aliquando esse vel potest?*

Die erste Frage, ob ein Mensch in dieser Zeitlichkeit ohne aktuelle Sünde sein könne, beantwortet Augustinus bejahend: er kann es sein, vermöge seines freien Willens und mit der helfenden Gnade Gottes.²⁾

Die zweite Frage, ob dieser Fall schon einmal wirklich geworden, ob in Wirklichkeit ein Nachkomme Adams — von Christus abgesehen — ohne jede aktuelle Sünde gelebt, verneint Augustinus, und er belegt seine Anschauung mit einer ganzen Serie von Schriftstellen.³⁾

Die dritte Frage, warum trotz der nicht zu leugnenden Möglichkeit in diesem Leben kein Mensch sündelos sei, läßt sich nach Augustin sehr leicht und vollkommen wahr mit dem Nichtwollen des Menschen beantworten. Dieses Nichtwollen aber liegt begründet in der Unerfahrenheit und moralischen Schwäche der Menschenkinder.⁴⁾

Die vierte Frage endlich, ob je ein Mensch ohne jede Sünde tatsächlich gewesen, oder je einmal habe sein können, oder überhaupt sein könne, wird von Augustinus dahin beantwortet, daß diese Sündlosigkeit einzig Christo eigne.⁵⁾

¹⁾ *De pecc. merit. et remiss.* II, c. 6, n. 7.

²⁾ *De pecc. merit. et remiss.* II, c. 6, n. 7.

³⁾ *De pecc. merit. et remiss.* II, c. 7, n. 8.

⁴⁾ *Ibidem* II, c. 17, n. 26. — ⁵⁾ *Ibidem* II, c. 20, n. 34.

In den drei ersten Fragen war nur von aktueller Sünde die Rede; in der vierten Frage zieht der hl. Lehrer auch die Erbsünde in die Diskussion; er redet nunmehr von der Sünde schlechthin, unter welche auch die Erbsünde einzureihen ist. Die Richtigkeit dieser Auffassung findet ihre Bestätigung in den unmittelbar folgenden Ausführungen Augustins: „Darum haben wir schon viel von der Kindertaufe gesprochen; denn, wenn diese keine Sünde haben, gibt es nicht allein unzählige sündelose Menschen, sondern hat es deren schon gegeben und wird es auch deren noch geben. Wenn weiter als wahr feststeht, was wir an zweiter Stelle behandelt haben, niemand sei ohne Sünde, dann sind offenbar auch die Kinder nicht ohne Sünde. Daraus folgt, wenn auch jemand in diesem Leben sein könnte, der so in der Tugend vollendet würde, daß er eine solche Fülle von Gerechtigkeit erreichte, vermöge deren er durchaus keine Sünde hätte, so könnte doch darüber kein Zweifel sein, er sei doch vorher ein Sünder gewesen, von wo aus er dann zu dieser Neuheit des Lebens umgewandelt wurde. Denn um etwas anderes drehte sich an der zweiten Stelle die Frage; etwas anderes ist an der vierten Stelle zur Beantwortung vorgelegt worden. Denn dort war gefragt, ob jemand durch Gottes Gnade und Bestrebung des eigenen Willens in dieser Zeitlichkeit zu einem vollkommenen Leben, das durchaus von aller Sünde frei, gelangte; hier aber fragt es sich, ob unter den Menschen einer wäre, oder hätte sein können, oder überhaupt sein könnte, der nicht von der Sünde aus zu vollkommenster Gerechtigkeit gelangte, sondern niemals und in keiner Weise in Sünde verstrickt gewesen. Wenn darum wahr ist, was wir in so reicher Fülle von den Kindern ausgeführt, so ist weder in der Gegenwart ein solcher unter den Menschen, noch war ein solcher da in der Vergangenheit, noch wird ein solcher in Zukunft sein, ausgenommen jener einzige Mittler, in dem gelegen ist unsere Veröhnung und Rechtfertigung, durch welche wir nach Beendigung der durch die Sünde hervorgerufenen Feindschaft mit Gott wieder versöhnt werden.“¹⁾

Auf Grund dieser Ausführungen darf als gesicherte Anschauung des hl. Lehrers im Jahre 412 folgendes statuiert werden:

¹⁾ De pecc. merit. et remiss. II, c. 20, n. 34.

Einzig Christus ist vollkommen sündelos, frei von der Erbsünde wie von jeder persönlichen Sünde. Kein anderer Nachkomme Adams ist gleich sündelos; jeder trägt wenigstens die Erbschuld. In abstracto gibt Augustinus die Möglichkeit eines von persönlichen Sünden vollkommen freien Menschenlebens zu; in concreto stellt er dasselbe bereits um das Jahr 412 in Abrede.¹⁾

Mehrmals kommt er in der Folgezeit auf die Frage betreffs Freiheit des Menschen von persönlicher Sünde zurück. So zunächst in der Ende des Jahres 412 abgefaßten Schrift *de spiritu et littera*. Marcellinus, der Adressat der Schrift *de peccatorum meritis et remissione*, hatte nach Lesung derselben an Augustinus zurückgeschrieben, daß ihn dessen Anschauung beunruhigt habe, wonach die Möglichkeit bestehe, daß ein Mensch mit Hilfe der Gnade frei von persönlicher Sünde bleibe, diese Möglichkeit aber — abgesehen von Christus — bisher noch nicht wirklich geworden, noch Aussicht auf Verwirklichung für die Zukunft habe. Der Tribun fragte überdies, wie Augustinus die Möglichkeit des Faktums habe behaupten können, da ein Exempel für dasselbe fehle. Dieses Bedenken und die Fragestellung des Freundes veranlaßten den Bischof von Hippo zu erneuter Diskussion des Problems.²⁾ Auch jetzt vertritt er entschieden die Möglichkeit eines von aktuellen Sünden vollkommen freien Menschenlebens. Daß von Christus, dem Gottmenschen, abgesehen in einem Menschen die Tatsache des Fragepunktes sich als realisiert nicht nachweisen läßt, berechtigt nicht an der Möglichkeit der Verwirklichung zu zweifeln. Dies Freibleiben von aktueller Sünde ist freilich nicht Werk des Menschen allein, sondern erwächst aus göttlicher Gnade und menschlichem Wirken.³⁾ Ja, sollte auch die Annahme, es gebe oder habe Menschen gegeben, die sündelos auf Erden lebten, nicht dem wirklichen Tatbestand entsprechen — was Augustinus wahrscheinlicher dünkt —, so wäre dieser Irrtum doch

¹⁾ Vgl. Wolfsgruber a. a. O. 640 ff. — Bindemann, Der hl. Augustinus. Greifswald 1869, III, 2. Abteil. 424 ff.

²⁾ *Retract.* II, c. 37. — Wolfsgruber a. a. O. 644 ff.

³⁾ *De spiritu et litt.* c. 1 u. 2, n. 1 u. 2, vgl. Bindemann a. a. O. III, 2. Abt. 434 ff.

nicht sonderlich gefährlich oder schädlich.¹⁾ Aber ganz entschieden und aufs stärkste ist jenen entgegenzutreten, die glauben, es könne jemand von aller persönlichen Sünde hienieden sich freihalten, ohne dazu der Gnade Gottes zu bedürfen.²⁾

Ganz die gleichen Ideen enthalten bezüglich unserer Frage die wahrscheinlich dem Jahre 414³⁾ angehörige Schrift *de perfectione justitiae hominis*⁴⁾ und ein aus gleicher Zeit stammender Brief an einen gewissen Hilarius.⁵⁾

Eine Weiterentwicklung der Anschauung Augustins hinsichtlich der Sündelosigkeit von Nachkommen Adams bekundet die Schrift *de natura et gratia* aus dem Jahre 415, eine Replik auf ein Buch des Pelagius, welches die menschliche Natur auf Kosten der göttlichen Gnade feierte. Augustinus leitete seine Schrift mit einem knappen Abriß der kirchlichen Lehre über Natur und Gnade ein. Jeder Nachkomme Adams ist besleckt mit der Erbsünde; durch Christum sind wir, ehemals von Natur Kinder des Zornes, neue Kreatur geworden.⁶⁾ Diese Gnade Christi, ohne welche weder Kinder noch Erwachsene selig werden können, wird umsonst gegeben. Alle, welche aus irgend einem Grund durch diese Gnade nicht erlöst werden, werden mit Recht verdammt, weil sie nicht ohne Sünde sind. Mit Nachdruck betont Augustinus die Allgemeinheit der Erbsünde,⁷⁾ die Notwendigkeit einer universalen Erlösung.⁸⁾

Von Kapitel 10 ab nehmen seine Erörterungen gegen Pelagius ausschließlich auf die aktuelle Sünde Bezug. Es

¹⁾ Ibidem c. 2, n. 3: *Quin etiam, si nemo est aut fuit aut erit, quod magis credo, tali puritate perfectus et tamen esse aut fuisse aut fore defenditur et putatur; quantum ego judicare possum, non multum erratur nec perniciose cum quadam quisque benevolentia fallitur: si tamen, qui hoc putat, se ipsum talem esse, non putet nisi revera ac liquido talem se esse perspexerit.*

²⁾ Ibidem c. 2, n. 4.

³⁾ Vgl. die *admonitio in librum de perfectione justitiae hominis* der Mauriner I. c. tom. X, 165.

⁴⁾ *De perfect. justit. hominis* c. 21, n. 44.

⁵⁾ *Epistola* 157, c. 1, n. 2 u. 3.

⁶⁾ *De nat. et grat.* c. 3, n. 3: *Deus, cum essemus mortui delictis, convivificavit nos Christo, cuius gratia sumus salvi facti.*

⁷⁾ Ibidem c. 8, n. 9 und an anderen Stellen.

⁸⁾ Ibidem c. 6, n. 6; c. 7, n. 8; c. 9, n. 10 etc.

tritt die damals viel erörterte Frage in den Vordergrund: Ist außer dem Erlöser Jesus Christus ein Nachkomme Adams ohne jede persönliche Sünde in seinem Erdenleben geblieben? Besteht dazu überhaupt eine Möglichkeit? Augustinus erklärt, daß er eine solche Möglichkeit durchaus zugebe, wenn nur das Wirken der Gnade hierbei nicht ausgeschaltet werde.¹⁾ Die Anschauung des Pelagius, daß die leichten Sünden infolge der Häufigkeit ihres Vorkommens nicht vermieden werden können und darum auch keinen Tadel verdienen, lehnt der große Bischof unter Hinweis auf die Schriftlehre des N. T. ab. „Vielleicht ist es nicht grundlos — so führt Augustinus aus — daß man, wiewohl man einigemal in der Schrift Menschen begegnet, die als tadellos (*sine querela*) bezeichnet werden, niemanden findet, von dem gesagt wird, er sei sündelos (*sine peccato*) außer dem Einen, von dem offen erklärt ward: »Er kannte nicht die Sünde.«“²⁾ Bezüglich der allgemeinen Sündhaftigkeit verweist Augustinus zunächst auf die biblische Bezeugung dieser Tatsache, wie sie besonders klar aus den Apostelbriefen I. Joh. 1, 8 und Jak. 3, 10 erhelle, sowie auch auf seine früheren eingehenden Ausführungen in der Schrift *de peccatorum meritis et remissione*.³⁾ Kapitel 19 führt wieder zur Erbsünde zurück. Gegenüber dem Versuch des britischen Mönches, den Nachweis zu erbringen, daß die menschliche Natur durchaus fehlerfrei, weist Augustinus in weitläufigen Erörterungen auf die Schriftwidrigkeit einer solchen Theorie hin, welche — und das erscheint Augustinus als die Hauptsache — die Erlösung durch Christus illusorisch mache.⁴⁾

Von Kapitel 33 an steht hinwiederum ausschließlich die aktuelle Sünde im Vordergrund der Diskussion. Auf die Behauptung des Pelagius, daß es Menschen gäbe, die ohne Sünde lebten, hatte man eingewendet, daß ein solcher Mensch Gott gleichgestellt werde. Augustinus stellt dies in Abrede und stimmt dem Pelagius auch

¹⁾ Ibidem c. 10, n. 11. *Contra quos vult agat* (scil. Pelagius), dum tamen hoc confiteatur, quod impietate sceleratissima negatur sine gratiâ Dei hominem sine peccato esse non posse.

²⁾ II Cor. 5, 21. — Hebr. 4, 15.

³⁾ *De nat. et grat.* c. 14, n. 15.

⁴⁾ Ibidem c. 6, n. 6; c. 9, n. 10.

darin zu, daß dieser es bestreitet, es sei ein Zeichen von Stolz zu sagen, ein Mensch könne ohne Sünde sein.¹⁾ Ebenso bekennet der hl. Lehrer, daß der britische Mönch die lehrhafte Bedeutung der verschiedenen Sündenfälle einzelner Nachkommen Adams richtig einschätze und nicht ohne Scharfsinn die Frage stelle, wie zu glauben sei, ob die verstorbenen Gerechten mit oder ohne Sünde aus dem Leben geschieden seien. Der Bischof von Hippo weist demgegenüber darauf hin, daß jene Gerechten nicht umsonst beteten: „Vergib uns unsere Schulden, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern,“ daß der Heiland beteuert habe, „wenn ihr den Menschen ihre Fehler verzeihet, so wird auch euer Vater euch eure Sünden vergeben.“ Durch dieses tägliche geistige Räucherwerk, das vor Gott auf dem Altar des Herzens dargebracht wird, kann man, auch wenn man hienieden nicht sündelos lebte, sterben ohne Sünden, indem von Zeit zu Zeit durch Verzeihung getilgt wird, was wiederholt durch Unwissenheit oder Schwachheit gefehlt ward.²⁾

Das unmittelbar folgende 36. Kapitel bringt inhaltlich nur eine Fortsetzung der bisherigen Gedankenreihe, beschäftigt sich also ausschließlich mit der aktuellen Sünde.³⁾ Eingangs erscheint als Zitat ein Passus aus der Schrift des Pelagius de natura. Eine Reihe von Personen beiderlei Geschlechts wird aufgezählt, die nach des Pelagius Angabe, welche er dem Bericht der Heiligen Schrift entnommen haben will, nicht nur nicht gesündigt, sondern auch gerecht gelebt hätten. Der Katalog dieser Gerechten schließt ab mit Maria, der Mutter des Erlösers, „von welcher — wie Pelagius bemerkt —, die Frömmigkeit (pietas) bekennen müsse, daß sie ohne Sünde gewesen.“ Augustinus räumt in seiner Erwiderung die von Maria behauptete Sündelosigkeit rückhaltlos ein, weist aber die These von der Sündelosigkeit der sämtlichen anderen von Pelagius namentlich aufgeführten Personen entschieden ab.

Wir werden dieses Kapitels noch eingehend zu gedenken haben und dürfen darum hier von einer weiteren Analyse desselben Abstand nehmen.

¹⁾ De nat. et grat. c. 34, n. 39. — ²⁾ Ibidem c. 35, n. 41.

³⁾ Die gegenteiligen Angaben bei Malou, L'immaculée conception de la bienheureuse vierge. Bruxelles 1857, II 75 sq. sind unrichtig.

In unmittelbarem Anschluß daran stellt Augustinus dem britischen Mönch die Frage: „Konnte denn die Schrift überhaupt die Sünden aller Menschen erwähnen?“ Pelagius vermag darauf nichts Stichhaltiges zu erwidern. Seine Antwort, daß die heiligen Schriftsteller bei jenen Menschen, deren Gerechtigkeit sie rühmen, zweifelsohne auch die Sünden erwähnt haben würden, hätten sie solche wahr genommen, wird von Augustinus ad absurdum geführt; seine persönliche Ansicht über die Sündelosigkeit der Gerechten fixiert er dahin: „Weil die Sünde oft in ganz unbedeutenden Dingen und zuweilen auch die Arglosen überrascht, waren sie einerseits gerecht, anderseits nicht ohne Sünde.“¹⁾

Der Kirchenlehrer hatte in früheren Schriften, wie wir hörten, in abstracto die Sündelosigkeit eines Menschen konzediert, in concreto aber negiert. In *de natura et gratia* vertritt er erstmals in dieser Hinsicht eine etwas modifizierte Ansicht: Maria, die Mutter des Herrn, ist ihm in concreto eine vollkommen sündelose, d. h. von allen persönlichen Sünden freie Jungfrau und zwar dank eines besonderen Gnadenprivilegs. Aber sie und nur sie allein von allen Gerechten des A. und N. T. genießt diesen Gnadenvorzug.

Noch hat Augustinus kein Wort des Tadelns für diejenigen, welche diesen Vorzug auch für andere Nachkommen Adams reflektieren.²⁾ Wiederholt hat er sogar für Tolerierung dieser Ansicht plädiert.³⁾ Nach dem afrikanischen Plenarkonzil von Karthago jedoch, das im Jahre 418 in acht Kanones den Pelagianismus verurteilte, änderte sich auch völlig Augustins Stellung zu der Frage nach der Sündelosigkeit der Nachkommen Adams. Die Synode hatte nämlich auch jene Theorie des Pelagius, welche sich

¹⁾ *De nat. et grat. c. 39, n. 46.*

²⁾ *De perfect. justit. hominis c. 21, n. 44.* Postremo, si excepto illo capite nostro, sui corporis salvatore, asseruntur vel fuisse vel esse in hac vita aliqui homines justi sine aliquo peccato . . . , non nimis existimo reluctandum. Scio enim quibusdam esse visum quorum de hac re sententiam non audeo reprehendere, quamquam nec defendere valeam.

³⁾ *Epistola 157, c. 2, n. 4:* utcumque tolerandi sunt, quando dicunt vel esse vel fuisse hic aliquem praeter unum Sanctum Sanctorum, qui nullum haberet peccatum.

für Freiheit von aktueller Sünde bei einzelnen Individuen aussprach, im 6., 7. und 8. Kanon zensuriert.¹⁾ Dementsprechend warnt auch Augustinus in der Folgezeit, speziell in der Schrift *Contra duas epistolas Pelagianorum* aus dem Jahre 420, vor dieser Anschauung als vor einem verderblichen und gefährlichen Irrtum.²⁾ Die Sonderstellung, die der hl. Lehrer in dieser Frage der Gottesmutter eingeräumt, erfuhr jedoch nach diesen Synodalbeschlüssen keine Abschwächung, aber auch keine erneute Befräftigung.

Wir haben eingehend die Anschauung Augustins in der Frage der Sündelosigkeit der Adamskinder entwickelt, um von dieser breiten und soliden Basis aus ein Urteil zu gewinnen bezüglich dessen Lehre von der Sündelosigkeit Marias. Daß der Bischof von Hippo an der klassischen Stelle der Schrift *de natura et gratia* 36, n. 42, Maria von aller persönlichen Sünde frei wissen will, kann keinem ernststen Zweifel begegnen. Es fragt sich nur, hat an eben dieser Stelle Augustinus Maria nicht auch von der Erbsünde ausnehmen wollen? Die Stelle hat, unter diesem Gesichtswinkel betrachtet, bereits ihre Geschichte.³⁾

In der großen Kontroverse bezüglich der unbefleckten Empfängnis, welche im zwölften Jahrhundert ihren Anfang nahm, suchten die Freunde der Lehre diese hauptsächlich, ja ausschließlich durch Berufung auf Privatoffenbarungen zu festigen. Solche Argumentation fand keine Gnade vor den Augen des gelehrten Abtes von Clairvaux, und er klagte denn auch die Förderer der Feier des Festes der unbefleckten Empfängnis Marias an, daß sie im Widerspruch stünden mit der Tradition. Dieser Tadel hatte den Nutzen, daß man bisher Versäumtes nachholte und die Theologie der Vorzeit unter diesem Gesichtspunkte prüfte. Die früheste Bezeugung

¹⁾ Denzinger, *Enchiridion* n. 70, 71 u. 72.

²⁾ c. duas epist. Pelagian. IV, c. 10, n. 27. *Illud jam tertium videmus, quod non minus in istis omne Christi membrum et totum eius corpus exhorret, quia contendunt esse in hac vita vel fuisse justos nullum habentes omnino peccatum. Qua praesumptione apertissime orationi Dominicae contradicunt, in qua omnia membra Christi, dimitte nobis debita nostra, veraci corde et quotidianis vocibus clamant.*

³⁾ Vgl. *Turmel* a. a. O., 394 ff.

der Lehre wollte man bei Augustinus, *de natura et gratia* 36, n. 42, finden: „Dieser Text schien den hinreichend klaren Ausdruck des Glaubens an die unbefleckte Empfängnis Marias zu enthalten.“¹⁾ Noch vor Ablauf des zwölften Jahrhunderts zitierte man die Stelle als Beleg für die Lehre von der *Immaculata conceptio*.

Dieses Verfahren blieb jedoch nicht unwiderprochen. Petrus Lombardus sah in der Stelle einzig einen Beweis für seine Theorie, daß Maria vom Eintritt ihrer Gottesmutterchaft an rein war von jeder Spur der Sünde.²⁾ Alexander von Hales erweiterte die Bedeutung von *de natura et gratia* 36, n. 42, dahin, daß er dort die Freiheit Marias von jeder persönlichen Sünde während ihres ganzen Lebens ausgesprochen fand.³⁾ Thomas benutzt diese augustiniische Stelle in ganz dem gleichen Sinne, und zwar ausschließlich.⁴⁾ Bonaventura schreibt: Augustinus hat dort (*de natura et gratia* 36, n. 42) nur die persönliche Sünde vor Augen. Diese, und nicht die Erbsünde, ist er bestrebt, von der h. Jungfrau zu entfernen. Davon wird sich überzeugen, wer immer den Kontext liest.⁵⁾ Ähnlich hatte sich bereits Hugo von St. Victor über den Inhalt und die Beweisintenz der in Frage stehenden Sentenz ausgesprochen⁶⁾ und dies blieb auch die Ansicht zahlreicher Vertreter der Scholastik bis zu Duns Scotus.

Aber auch die gegenteilige Interpretation der Stelle fand, wie schon angedeutet, ihre Vertreter. Wir nennen Nikolaus von St. Alban⁷⁾, Oger⁸⁾, und aus dem Anfang des siebzehnten Jahrhunderts Theophyl Raynaud.⁹⁾

¹⁾ Der selbe a. a. O., 395.

²⁾ *Sentent.* III, dist. 3, qu. 2.

³⁾ *Summae theol.* III, qu. 9, membr. 3, art. 2.

⁴⁾ *Summa theol.* III, qu. 27, art. 4.

⁵⁾ *In sent.* III, dist. 3, pars 1, art. 1, qu. 2, ad 1.

⁶⁾ *Summa sentent.* I, 16 (Migne PP. lat. 176, 73). Zur Autorschaft Hugos in bezug auf die genannte Schrift siehe: Hauréau, *Les oeuvres de Hugues de St. Victor.* Paris 1886, sowie Denifle im *Archiv für Litt. u. R.-Geschichte des M.-A.* III, 634 ff.

⁷⁾ Vgl. Petrus Cellensis: *epist.* 172.

⁸⁾ Vgl. Bernhardus: *sermo* 13, 1.

⁹⁾ *Diphycha Mariana*, 140: Optime s. Augustinus, cum de peccatis agitur, nec se stringit ad ullum prorsus peccatum, immo maxime agit de originali, ut bene expendit Catharinus lib. 2 de concept.

Selbst in der Jetztzeit sind die Meinungen in der Auslegung dieser Augustinusstelle noch sehr geteilt. Es fehlt nicht an Theologen, welche in derselben auch die Freiheit Marias von der Erbsünde ausgesprochen sehen. Wir nennen u. a. Bickell¹⁾, Kösters²⁾, Kurz³⁾, Passaglia⁴⁾, Perrone⁵⁾, Preuß⁶⁾, Schanz⁷⁾, Scheeben⁸⁾, Schwane⁹⁾, Terrien¹⁰⁾, Wolfsgruber¹¹⁾, Malou¹²⁾, Newman¹³⁾, Rozšovány¹⁴⁾, Stamm.¹⁵⁾ Andere hinwiederum sehen in de natura

negat velle se ullam prorsus quaestionem habere de B. Virgine: eo quod ob filii dignitatem ab omni peccato immunis fuerit. Laudant pro immaculatae conceptionis nitore hunc D. Augustini locum Iacobus de Valentia . . et autor sermonis IV super Salve Regina apud Bernhardum. Estque revera insignis locus . . Perperam Estius . . . fingit Augustinum eo loco non agere nisi de peccatis actualibus. Nam D. Augustinus aperte agit de peccato omni ex parte atque adeo etiam de peccato originali. Et ratio ducta ex honore Christi aequè urget pro exclusionem peccati originalis. Ludicrum praeterea est, quod Estius cauatur varietatem lectionis in eo Augustini loco cum nonnulli codices Manuscripti habeant notam interrogandi, non autem affirmationem sic legendo: Unde enim scimus, quod plus gratiae collatum ei fuerit ad vincendum omni ex parte peccatum, quod concipere ac parere meruit eum, quem constat nullum habuisse peccatum. Haec lectio est mendosissima et pugnans cum filo discursus S. Augustini, ut attendenti liquet. Itaque receptissima lectio non habet, unde cum nota interrogandi, sed inde cum nota affirmandi et ita legit Magister in III Sentent. 3 et S. Thomas III p. qu. 27. a. 4 passimque ceteri. Itaque locus ille validissimus est in rem praesentem.

¹⁾ Zeitschr. f. kath. Theologie 1880, 147.

²⁾ Maria, die unbefleckt Empfangene, 52.

³⁾ Mariologie 42 f.

⁴⁾ De immaculato Deiparae semper virginis conceptu commentarius. Romae 1855. Pars III, 1258 sqq.

⁵⁾ Thesis dogmatica de immacul. B. M. V. Conceptione addenda Praelectionibus Theologicis. Ratisbonae 1855, 11.

⁶⁾ Zum Lob der Unbefleckten Empfängnis der allerheiligsten Jungfrau Maria von Einem, der sie vormals verlästert hat. Freiburg 1879, 22.

⁷⁾ Lukascommentar 85. Anm. 1.

⁸⁾ Dogmatik III, 543.

⁹⁾ Dogmengeschichte² II, 540.

¹⁰⁾ La mère de Dieu. I. 362.

¹¹⁾ M. a. O. 818.

¹²⁾ l. c. II, 71 sqq.

¹³⁾ M. a. O. 57 f.

¹⁴⁾ l. c. 21.

¹⁵⁾ Mariologia, 12 u. 23

et gratia 36, n. 42, vornehmlich und ausdrücklich nur die Freiheit Marias von jeder persönlichen Sünde bezeugt, glauben aber unter Beziehung einer späteren augustinischen Sentenz (contra Julianum V, 15) bekennen zu sollen, daß er an der in Frage stehenden Stelle wenigstens implicite die unbefleckte Empfängnis der Gottesmutter lehre. Hier sind u. a. zu nennen: Pohle¹⁾, Lehmkuhl²⁾, van Noort³⁾, Janssens⁴⁾, Haine⁵⁾. Eine dritte Gruppe endlich sieht in der in Betracht kommenden Sentenz einzig und allein die Freiheit Marias von aller persönlichen Sünde bezeugt. Zu dieser gehören u. a. Rottmanner⁶⁾, Schneider⁷⁾, Töppe⁸⁾, Lehner⁹⁾, Harnack¹⁰⁾, Kirsch¹¹⁾, Viell¹²⁾, Rauschen¹³⁾. Wir glauben uns den letztgenannten Autoren anschließen zu sollen, und zwar auf Grund folgender Erwägungen.

Daß in de natura et gratia 36, n. 42, die Freiheit Marias von jeder persönlichen Sünde bezeugt ist, wird unseres Wissens von niemand bestritten. Daß dort nur von persönlichen Sünden die Rede ist, beweist klar und unzweideutig der Kontext.¹⁴⁾ Wenn

¹⁾ Lehrbuch der Dogmatik² II, 265.

²⁾ Stimmen aus Maria Laach 1892, II, 309.

³⁾ Tractatus de Deo Redemptore. Amstelodami 1904, 176 f.

⁴⁾ M. a. D. V, 77 f.

⁵⁾ l. c. 179.

⁶⁾ Hochland 1904, 369.

⁷⁾ Die kathol. Wahrheit oder die theol. Summa des hl. Thomas. Regensburg 1890, VIII, 62.

⁸⁾ Stellung des hl. Thomas zu der unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter. Münster 1892, 80 ff.

⁹⁾ M. a. D. 170.

¹⁰⁾ Dogmengeschichte³ III, 217. Anm. 2.

¹¹⁾ Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christl. Altertum. Mainz 1900, 204.

¹²⁾ M. a. D. 39.

¹³⁾ M. a. D. 169.

¹⁴⁾ Passaglia gibt a. a. D. 1259 Anm. 1 zu den Worten des Pelagius (Ipsa Domini ac Salvatoris nostri mater) quam sine peccato confiteri necesse est pietati folgende Note: Sed quod peccatum designat Pelagius? Omnino omne ac prae quovis omnino peccato testatur necesse esse pietati Deiparam sine peccato confiteri. Diese Interpretation der Worte des Pelagius ist schon aus dem einfachen Grunde abzulehnen, weil Pelagius die Erbsünde überhaupt leugnete und mit dieser darum in seiner Argumentation gar nicht rechnet. Wollte man Passaglias Auffassung gelten lassen,

Scheeben die unbefleckte Empfängnis an jener Stelle ausgesprochen findet, und dies mit dem Hinweis motiviert, „daß in der Kontroverse mit Pelagius immer die Frage über die Erbsünde im Hintergrund stand,“¹⁾ so glauben wir diesem Theologen kein Unrecht zu tun, wenn wir diese Art von Motivierung als recht vage und darum wenig oder gar nicht beweisend bezeichnen. Wir haben mit Absicht oben eine Skizze des Gedankenganges der Schrift *de natura et gratia* gegeben und stets darauf hingewiesen, wo der heilige Lehrer von der Erbsünde handelt, wo die aktuelle Sünde in den Vordergrund der Diskussion tritt. Wenn man sich bewußt bleibt, daß die Schrift ihrer methodischen Anlage nach eine Widerlegung eines gnadenfeindlichen Buches des Pelagius sein sollte, daß der Bischof von Hippo auf Bitten seiner Freunde es unternahm, die pelagianischen Theorien zu widerlegen, daß er dies endlich in der Weise bewerkstelligte, daß er einzelne Sätze des Gegners vornahm und diese auf Wert oder Unwert prüfte, das Richtige billigte, das Falsche verwarf oder korrigierte — wenn man sich alles dessen bewußt bleibt, ehrt man unseres Erachtens seinen Geist und seine Methode wenig, wenn man ihn von dem eigentlichen Fragepunkte abichweifen läßt.

Im 36. Kapitel der erwähnten Schrift handelt es sich aber in erster Linie darum, ein Urteil zu geben über die Lehre des Pelagius, daß eine ganze Reihe von Gerechten des A. und N. B., unter diesen auch die Mutter Christi, die „nicht nur nicht gesündigt, sondern auch gerecht gelebt hätten“. Um aktuelle Sünde, nicht aber um Erbsünde, kann es sich also an dieser Stelle einzig handeln. Wenn Schanz zu *de natura et gratia*, c. 36, bemerkt: „Diese Stelle wird häufig zum Beweis für das Dogma von der unbefleckten Empfängnis verwendet, was im Zusammenhang begründet ist, da Augustinus selbst c. 39

dann wäre es einzig richtig zu sagen, Pelagius hat nicht nur Maria, sondern auch Abel, Enoch, Melchisedech, Judith, Ester etc. als ohne Erbsünde empfangen betrachtet. Seine Interpretation der Stelle *de nat. et grat.* c. 36 n. 42 sucht Passaglia auch durch einen Autoritätsbeweis zu stützen. Als Zeugen erscheinen: 1° *Auctor sermonis ad Eremitas de assumptione Mariae virginis*; 2° Ogerius abbas; 3° Bernhardus Toletanus. Daß die großen Scholastiker die Stelle nur von aktueller Sünde auslegten, bleibt unerwähnt.

¹⁾ Dogmatik III, 543.

der gleichen Schrift auf Röm. 5, 12 zu sprechen kommt,¹⁾ so nimmt uns diese Begründung bei dem gelehrten Theologen eigentlich wunder. Abgesehen davon, daß nicht nur in Kapitel 39, sondern auch in den dem 36. Kapitel mit der klassischen Stelle vorausgehenden Kapiteln mehrfach die Rede ist von der Erbsünde — und dies sowohl unter Berufung auf Röm. 5, 12 wie auf andere Bibelstellen —, verfolgt doch die angezogene Stelle einzig den Zweck, des Pelagius falsches Manöver zu entlarven, welches darin bestand, daß der Häresiarch seine Lehren als der Schrift entnommen hinstellt.

Mehr Licht dürfte die Interpretation der Stelle aus folgender Erwägung gewinnen. Die Frage nach der Sündelosigkeit der Adamsnachkommen beschäftigte in jenen Tagen, wie wir aus verschiedenen augustinischen Schriften wissen, die Geister in hohem Maße. Pelagius und sein Anhang leugneten die Ursünde. Demgegenüber urgierte der Bischof von Hippo von Anfang an die Allgemeinheit der Erbsünde. Von dieser Gedankenreihe ist faktisch durchaus zu trennen die weitere Theorie des britischen Mönches über die Freiheit der Adamsnachkommen von jeder aktuellen Sünde.

Pelagius hat nun nicht nur die Möglichkeit, sondern auch die Wirklichkeit dieser Sündelosigkeit proklamiert²⁾ und zum Erweis der These, daß der Mensch sich frei von allen Sünden halten könne, einen Katalog solcher sündlosen Menschen zusammengestellt. Augustinus ventilierte im Kampf gegen Pelagius gleichfalls häufig diese Frage und gab

¹⁾ Lufastkommentar 85, Anm. 1.

²⁾ *De gestis Pelagii* c. 11, n. 23; c. 30, n. 54. — *Epistola* 178, n. 1. — Vgl. auch Böhrringer a. a. O. I, 236. 240. 242. 244. Dagegen muß es als Irrtum und Verkennung des Tatbestandes bezeichnet werden, wenn derselbe Autor (a. a. O. II, 14) den Satz aufstellt, Pelagius habe mit seiner Äußerung, es könne der Mensch ohne Sünde sein, nicht gerade sagen wollen, „ob nun auch wirklich einige Menschen und welche so seien“. Vielmehr bildete die in einem stoisch-aristotelischen Moralismus wurzelnde Lehre von der Sündlosigkeit des Menschen eine derart ausgesprochene Eigentümlichkeit des pelagianischen Systems, daß Augustinus dieselbe unter die 3 Hauptpunkte der pelagianischen Irreligie zu zählen pflegte. Näheres zu diesem Gegenstand siehe Marius Mercator, *Commonit. super nomina Caelaestii* (Migne P^l. lat. 48, 69 sqq.) — Alticotius, l. c. IV, 144—160. — Mansi, l. c. IV, 289—292. — Hefele, *Konziliengeschichte* ² II, 105, Anm. 2. — Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte* 212.

rundweg die Möglichkeit eines solchen von jeder persönlichen Sünde freien Lebens für alle Erdenkinder zu. Die Wirklichkeit eines derartigen Lebens war er aber schon in seiner ersten antipelagianischen Schrift mehr zu verneinen als zu bejahen geneigt.¹⁾ Diese negierende Ansicht beherrschte ihn durch die folgenden Jahre immerfort;²⁾ er kennt nur einen, der frei von aller persönlichen Sünde: Christus, den Mittler zwischen Gott und den Menschen;³⁾ er tadelt anderseits nicht diejenigen, welche an der Anschauung festhalten, es gäbe oder habe noch andere solch sündlose Erdenköhne gegeben.⁴⁾ Eines nur verwirft er entschieden: daß ein solch sündloses Leben möglich sei ohne die Gnade des Herrn.⁵⁾

Das Jahr 415 brachte die Schrift *de natura et gratia* mit der Maria namentlich berührenden Stelle. Auch hier kehren alte Gedanken zu der vorliegenden Frage wieder, so die rückhaltlose Zustimmung, daß durch Gottes Gnade ein solches Leben möglich sei,⁶⁾ daß die Schrift nur von Christus allein sage, daß er die Sünde nicht kannte,⁷⁾ von allen anderen aber das Gegenteil bezeuge.⁸⁾ Von Kapitel 33 ab dreht sich die Diskussion einige Kapitel hindurch ausschließlich um die aktuelle Sünde. Das 36. Kapitel bringt zunächst ein Zitat aus der Schrift des Pelagius, in welchem alle jene mit Namen aufgeführt werden, die nach dem Bericht der Heiligen Schrift nicht nur nicht gesündigt, sondern auch gerecht gelebt haben. Daran knüpft Augustinus unmittelbar die klassische Stelle, welche Maria einzig und allein von der allgemeinen Sündhaftigkeit ausnimmt: *Excepta itaque sancta virgine Mariâ, de qua propter honorem Domini nullam prorsus, cum de peccatis agitur, haberi volo quaestionem; inde enim*

¹⁾ De pecc. merit. et remiss. II, c. 7, n. 8: Si quaeratur utrum homo in hac vita sine peccato sit, esse non credo. Magis enim credo Scripturae dicenti: Ne intres in iudicium cum servo, tuo quoniam non iustificabitur in conspectu tuo omnis vivens.

²⁾ De spiritu et litt. c. 2, n. 3: Quin etiam, si nemo est aut fuit aut erit, quod magis credo . . .

³⁾ Ibidem c. 1, n. 1.

⁴⁾ Epistola 157, c. 2, n. 4.

⁵⁾ De spiritu et litt. c. 2, n. 4.

⁶⁾ De nat. et grat. c. 10, n. 11.

⁷⁾ Ibidem c. 14, n. 15.

⁸⁾ Ibidem c. 14, n. 15 sqq.

scimus, quid ei plus gratiae collatum fuerit ad vincendum omni ex parte peccatum, quae concipere ac parere meruit, quem constat nullum habuisse peccatum.¹⁾

Denjenigen Theologen, welche in dieser Stelle die Immaculata conceptio bezeugt sehen wollen, dient als einzige Stütze für die Wahrheit ihrer Ansicht die universelle Tendenz einzelner Termini und Wendungen in jener Sentenz (nullam prorsus habere volo quaestionem, si de peccatis agitur; ad vincendum omni ex parte peccatum). Auf den ersten Blick mag das ja bestechen; beachten wir aber den Kontext, bleiben wir uns der Tatsache bewußt, daß Augustinus bisher in concreto niemanden außer Christus Freiheit von persönlicher Sünde zugestand, dann haben diese Wendungen nichts Befremdendes mehr. Eine Aenderung in der Anschauung in einer Frage von solcher Tragweite heischte notwendig eine kraftvolle Fassung der Sentenz.

Die generellen sprachlichen Wendungen der Sentenz erklären sich auch aus dem Sündebegriff Augustins. In unmittelbarem Zusammenhang mit unserer Stelle macht er darauf aufmerksam, daß schon in einem einzigen Menschen die leichten Sünden dermaßen zahlreich seien, daß sie kaum aufzuschreiben seien. Er gibt auch einen Katalog solcher kleinen Sünden: ein wenig über die Maßen lachen, mit Begierde nach etwas schauen, zu hastig Äpfel genießen u. Um auch derartige kleine Fehler, welche seine Mitchristen in der Ueberszahl wohl kaum als Sünde ansahen, um jeden Schatten von persönlicher Verfehlung von der h. Jungfrau fernzuhalten, konnte und durfte, ja mußte er in gewissem Sinne einen umfassenden Ausdruck wählen.

Dazu kommt nach Augustinus weiter, daß die Sünde den Menschen oft in einem unbewachten Augenblick bei kleiner Unvorsichtigkeit überschleicht und zum Falle bringt. Darum ist ein täglicher, beständiger Kampf vonnöten. Maria ist aber auch in dieser Hinsicht nie das Opfer der Schlange geworden, und die einzige Seltenheit solcher Tatsache berechtigt abermals den heiligen Lehrer, bei der Schilderung der Sonderstellung der Ebenedeiten Worte und Wendungen universaler Tendenz zu verwenden.

¹⁾ De nat. et grat. c. 36, n. 42.

Wenn wir also die allgemein lautenden Wendungen des klassischen Zitats dahin deuten, daß wir in ihnen nur die Tendenz verkörpert sehen, von der reinsten Jungfrau alle und jede, auch die allerkleinsten persönlichen Sünden, ja den Schatten einer Verfehlung auszuschließen, so glauben wir mit dieser Erklärung nicht nur dem Wortlaut der Stelle erschöpfend gerecht geworden zu sein, sondern haben auch die Genugtuung, daß diese Erklärung sich harmonisch dem Gedankengang des Kontextes einfügt. Wenn man uns dann auf den Umstand hinweist, daß die Motivierung der Sonderstellung der hl. Jungfrau (Christi Ehre — Marias Gnadenfülle) nicht nur Marias Freiheit von persönlicher Sünde, sondern auch von der Erbschuld verlange, so antworten wir, daß eine solche Gedankenreihe für Augustinus doch zu proleptisch ist. Die Freiheit Marias von aller Sünde, die von Augustinus ausgesprochene Sonderstellung der heiligsten Jungfrau vor den glänzendsten Namen in der Gerechtenchar des N. und N. B. heischte auch eine ganz außergewöhnliche Begründung; was aber lag da für christliches Denken näher, als die Bezugnahme auf Marias einzige Würde, ihre Gottesmuttertschaft?

In ähnlicher Weise erledigt sich der Hinweis auf Marias Gnadenfülle. Pelagius schrieb der auf sich allein gestellten Menschennatur die Möglichkeit zu, sündlos zu leben. Augustinus bestritt das entschieden und betont energisch die Notwendigkeit der Gnade, um die Sünde zu überwinden. Die Gerechten des N. und N. T. haben mit Hilfe der Gnade die schweren persönlichen Fehler überwunden, sie verdienten den Namen „Gerechte“, aber ganz sündelos waren sie nicht; kleinen Verfehlungen unterlagen auch sie. Anders Maria! Sie blieb frei von aller aktuellen Sünde und zwar deshalb, weil ihr ein Mehr von Gnaden geworden, denn diesen Gerechten; ihre Gottesmuttertschaft brachte ihr das Gnadenprivileg, alle persönlichen Sünden überwinden zu können und so die einzig Sündlose ihres Geschlechtes zu werden.

Diejenigen Theologen, welche behaupten, Augustinus beschränke sich an der vorliegenden Stelle nicht darauf, Marias Freiheit von persönlichen Sünden zu proklamieren, sondern spreche auch die Bewahrung der reinsten Jungfrau von der Erbsünde aus, dürfen darauf hingewiesen werden, daß der heilige Lehrer in der

Ventilierung dieses im Kampf mit Pelagius so wichtigen Problems genaue Scheidung zwischen Erbsünde und Tatsünde vorzunehmen pflegte. Am deutlichsten erhellt das aus dem Schlußkapitel der Schrift *de perfectione justitiae hominis*, die hinsichtlich der Zeit ihrer Entstehung der Schrift *de natura et gratia* am nächsten steht und auch inhaltlich mit ihr sich in vielem deckt.¹⁾

Wenn Augustinus hier scharf distinguirt zwischen Erbsünde und aktueller Sünde, so war eine gleich reine und scharfe Scheidung der Begriffe aus verschiedenen wichtigen Gründen: der Tragweite der Stelle, der Natur und Anlage der Schrift, der Person des Pelagius usw., in einem weit höheren Maße anlässlich der Proklamierung von Marias einziger, persönlicher Sündelosigkeit geboten. Daß diese Notwendigkeit dem Geiste eines Augustinus entgangen sein sollte, vermögen wir nicht zu glauben.

Scheeben führt zur Motivierung der Ansicht, welche in *de natura et gratia* 36, n. 42 die *Immaculata Conceptio* bezeugt sieht, auch den Umstand an, daß Augustinus bald darauf (*de natura et gratia* 42, n. 49) erkläre, „es komme im Grunde weniger darauf an, ob nicht auch andere neben Maria tatsächlich von allen aktuellen Sünden sich freigehalten hätten, wofern man nur auch bei ihnen (wie bei Maria) die Fähigkeit dazu der Gnade zuschreibe. Durch diese Bemerkung nämlich würde die vorher von Augustinus behauptete einzige Ausnahmestellung Marias, wenn dieselbe sich bloß auf die persönlichen Sünden beziehen sollte, offenbar aufgehoben.“²⁾

¹⁾ *De perfect. justit. hominis* c. 21, n. 44. *Quisquis ergo fuisse vel esse in hac vita aliquem hominem vel aliquos homines putat excepto uno mediatore Dei et hominum, quibus necessaria non fuerit remissio peccatorum, contrarius est divinae scripturae, ubi Apostolus ait: Per unum hominem peccatum intravit in mundum et per peccatum mors et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt. Et necesse est, ut impia contentione asserat esse posse homines, qui sine mediatore Christo liberante atque salvante sint liberi salvique a peccato, cum ille dixerit: Non est opus sanis medicus, sed male habentibus; Non veni vocare justos, sed peccatores. Quisquis autem dicit, post acceptam remissionem peccatorum ita quemquam hominem juste vixisse in hac carne vel vivere, ut nullum habeat omnino peccatum, contradicit apostolo Johanni, qui ait: Si dixerimus, quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus, et veritas in nobis non est. Non enim ait, habuimus, sed habemus.*

²⁾ Dogmatif III, 543.

Der gelehrte Theologe hat, wie es uns scheinen will, den Tenor der berührten Stelle oder vielleicht besser die Nuancierung des dort ausgesprochenen Gedankens nicht richtig erfaßt. Es handelt sich dort nicht um die Behauptung der tatsächlichen Verwirklichung eines solch sündlosen Lebens, sondern nur um die Stellungnahme zu dessen Möglichkeit. Der britische Mönch macht hier erstmals das Zugeständnis, daß alle Menschen Sünder seien, betont aber zugleich, daß ein solcher Nachweis seine These nicht erschüttere, welche nicht so sehr verteidige, was die Menschen sind, als was sie sein könnten.¹⁾ Augustinus nimmt von diesem Zugeständnis mit Genugtuung Notiz und erklärt, daß in der Frage bezüglich der Möglichkeit, nicht zu sündigen, mit Pelagius zu streiten er durchaus nicht vonnöten habe. Denn daran sei ihm nicht sonderlich gelegen, ob hienieden einige waren oder sind oder sein können, welche eine vollkommene, nicht mehr zu steigende Gottesliebe gehabt oder haben oder haben würden — diese nämlich sei die wahrste, allseitigste, vollkommenste Gerechtigkeit. Er fühle sich nicht verpflichtet, übermäßig darüber zu streiten, wann und wo und in wem das wirklich geworden, was, wie er — Augustinus — es bekenne und verteidige, durch den von der göttlichen Gnade unterstützten menschlichen Willen geschehen könne.²⁾

Diese Erklärung unseres Kirchenlehrers stimmt zwar nicht mit dem, was Scheeben in ihr las, wohl aber mit der ganzen, von uns wiederholt berührten Gesamtanschauung Augustins überein, der einerseits für seine Person geneigt war, die Frage der persönlichen Sündlosigkeit der Adamskinder zu negieren, sie auch tatsächlich allen Menschen — mit einziger Ausnahme von Christus und Maria — absprach, anderseits die Vertreter der gegenteiligen Ansicht nicht tadelte, sondern für deren Tolerierung eintrat, bis das Plenarkonzil von 418 autoritativ diese Theorie verwarf. Nun bezeichnete auch Augustinus dieselbe Theorie, welcher er früher keine sonderliche Tragweite oder gar schädlichen Einfluß zugemessen hatte, als verderblichen Irrtum. Diese Schwenkung in der Anschauung berührte aber seine These von der Sündlosigkeit

¹⁾ De nat. et grat. 42, n. 49.

²⁾ Ibidem.

der hl. Jungfrau in keiner Weise: weder nach den Beschlüssen der Plenarsynode, noch in seinen Retraktionen sah er sich veranlaßt, auch nur die leiseste Abschwächung an der Maria so bestimmt vindizierten Freiheit von aller aktuellen Sünde vorzunehmen. Auch dieser Versuch Scheebens, Augustins Worte in *de natura et gratia* 36, n. 42 die unbefleckte Empfängnis Marias bezeugen zu lassen, muß somit auf Grund des Tenors der in Frage stehenden Sentenz im Zusammenhalt mit der anderwärts wiederholt bezeugten Anschauung Augustins von der Freiheit der Adamsnachkommen von persönlicher Sünde als gescheitert gelten.

In der Kontroverse der mittelalterlichen Theologie bezüglich der Immaculata Conceptio beriefen sich die Freunde der Lehre vor allem und nachdrücklich auf Augustinus, wußten aus dessen Schriften jedoch nur *de natura et gratia* 36, n. 42 als Beleg für ihre Anschauung anzuführen. Die spätere und heutige Theologie fand eine zweite augustiniische Sentenz, welche diesen Kirchenlehrer als Zeugen für Marias unbefleckte Empfängnis erweise. Die betreffende Stelle rührt aus dem 4. Buch des *Opus imperfectum contra Julianum Pelagianum*. Der pelagianische Bischof hatte gegen das 2. Buch der augustiniischen Schrift *de nuptiis et concupiscentia* eine acht Bücher umfassende Schrift geschrieben, in welcher er gelegentlich Augustinus in Parallele stellt mit dem Häretiker Jovinian, und zwar so, daß auf des ersteren Bild weit mehr Schatten fällt, denn auf das des letzteren. Die Stellung beider gegenüber der hl. Jungfrau charakterisiert der pelagianische Bischof mit folgendem Satz: Jovinian hat die Jungfräulichkeit Marias vernichtet durch seine Lehre von der Beschaffenheit ihrer Geburt (*conditio partus*); du (Augustinus) verzeichnest sogar Maria dem Teufel durch deine Lehre von der Beschaffenheit ihres Geborenwerdens (*conditio nascendi*).¹⁾ Der Bischof von Hippo weist diese Beschuldigung des Häretikers zurück, indem er schreibt: „Ich verzeichne Maria dem Teufel nicht durch die Beschaffenheit ihrer Geburt und dies deswegen nicht, weil die

¹⁾ *Opus imp. c. Julian. IV, c. 122. Ille (Jovinianus) virginitatem Mariae partus conditione dissolvit; tu ipsam Mariam diabolo nascendi conditione transcribis.*

Beschaffenheit der Geburt aufgehoben wird durch die Gnade der Wiedergeburt.“¹⁾

Auch in der Interpretation dieser Stelle vermißt man einen Konsens der Theologen. Es fehlt nicht an Gottesgelehrten, die auf Grund dieser Sentenz unseren Kirchenvater zum Gegner der Lehre von der unbefleckten Empfängnis Marias stempeln,²⁾ während andere in den gleichen Worten die ganze Lehre des Geheimnisses niedergelegt finden.³⁾ Wieder andere gehen einen Mittelweg und erklären den Text für nicht beweiskräftig genug, um auf Grund desselben mit Sicherheit die Unbefleckte Empfängnis folgern zu können.⁴⁾

Vor allem ist bei dieser Sentenz zu beachten, daß das Problem der Erbsünde im Vordergrund der Diskussion steht. Augustinus erklärt selber, daß die Bejahung dieser Sünde ihm seitens des Julian die Zensur eintrug, schlechter als Iovinian zu sein.

In der Sentenz selber verdienen zunächst nähere Beachtung die sprachlichen Wendungen: *transscribere diabolo, conditio nascendi und gratia renascendi*. Das *transscribere diabolo*, dem Teufel verschreiben, enthält eine Anspielung auf den bei Augustinus häufig wiederkehrenden Gedanken, daß alle Nachkommen Adams bei der Geburt unter der Macht des Satans stehen, Hörige des Teufels sind und dies deshalb, weil ihre Natur befleckt ist mit der Sünde.⁵⁾

Die *conditio nascendi* ist im augustininischen Sinne gleichbedeutend mit der Geburt in der Erbsünde. Dieselbe wird getilgt durch die *gratia renascendi*, die Gnade der Wiedergeburt.

¹⁾ Ibidem: *Non transcribimus diabolo Mariam conditione nascendi sed ideo, quia ipsa conditio solvitur gratia renascendi*.

²⁾ Töppe a. a. O. 81.

³⁾ Rößers a. a. O. 55. — Kurz a. a. O. 42. — Schwane, Dogmengeschichte², II, 539. — Malou l. c. II 77 sq. — Perrone l. c. 12. — Denzinger, Die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis der seligsten Jungfrau. Würzburg 1855, 8.

⁴⁾ Rottmanner im Hiftor. Jahrbuch 1898, 895. — Harnack, Dogmengeschichte³, III, 217. Anm. 2.

⁵⁾ Vgl. de nupt. et concup. I, c. 1, n. 1; I, c. 20, n. 22; II, c. 18, n. 33. — c. Julian. III, c. 9, n. 19; VI, c. 2, n. 3. — Opus imp. c. Julian I, c. 62; III, c. 46, 51, 82; siehe auch Eipenberger a. a. O. 27.

Die Betrachtung des uns speziell beschäftigenden Textes aus dem opus imperfectum contra Julianum weckt unwillkürlich den Gedanken, daß der Angriff, den der schlagfertige Julian von Eclanum gegen Augustins Erbsündelehre erhob, als er die Person Marias in diese Debatte hereinzog, den hl. Lehrer sehr überraschen mußte.

„Du verschreibst sogar Maria dem Teufel durch die von dir gelehrte Beschaffenheit ihrer Geburt (*conditione nascendi*)“, hielt der schlaue Pelagianer jenem Mann entgegen, der die Vorzüge der Ebenedeiten so hoch gefeiert, der ihr erstmals in der abendländischen Kirche die wohl motivierte Sonderstellung als der einzig Sündelosen vindiziert hatte. Augustinus sah sich vor die Alternative gestellt, eine harmonische Verbindung herzustellen zwischen der von ihm in fast 18jährigem Kampf verteidigten Lehre von der universalen Ausbreitung der Erbsünde und der von ihm so prononziert vorgetragenen Würde und Heiligkeit Marias. Seine Antwort auf den Vorhalt Julians lautet einfachhin verneinend: Wir verschreiben Maria dem Teufel nicht durch die Beschaffenheit ihrer Geburt, und dies deswegen nicht, weil diese Beschaffenheit selber gelöst wird durch die Gnade der Wiedergeburt.

Der einfache Wortlaut der Stelle ist keineswegs in dem Maße klar und unzweideutig, daß dessen Sinn leicht und bestimmt zu erkennen wäre. Das erhellt schon daraus, daß die Ansichten der theologischen Interpreten derselben geradezu diametral sich entgegenstehen, daß ein neuzeitlicher Theologe, der seinerseits geneigt ist, in Augustinus einen Zeugen der unbefleckten Empfängnis Marias zu sehen, das Geständnis ablegt, „daß die Worte der Antwort Augustins rein für sich betrachtet in gleicher Weise Freunden und Feinden der unbefleckten Empfängnis Marias günstig seien“.¹⁾

Portalié gibt die zwei einzig möglichen Interpretationen des Textes also: 1. Nous ne soumettons pas Marie au démon par la loi de la naissance et cela, parce que la grâce de la régénération l'a préservée de cette triste loi. 2. Nous ne soumettons pas Marie au démon, parce que, née dans le

¹⁾ Janßens a. a. O. V, 78.

péché par la loi générale de toute naissance, elle en a  t  delivr e par la gr ce de la régénération.¹⁾ Die erste dieser Uebertragungen ist zweifelsohne allzu frei gegeben und kann darum nicht als entsprechend gelten. Hätte Augustinus von einer „praeservatio“ Marias gesprochen, wäre seine Stellung in der vorliegenden Frage kaum so kontrovers, wie sie es tatsächlich noch heute ist. Bei der zweiten Interpretation kann aber von einer immaculata conceptio nicht mehr die Rede sein.

K sters überträgt die Stelle also: „keineswegs verschreiben wir Maria dem Teufel durch die Beschaffenheit ihrer Geburt; aber deswegen, weil die Beschaffenheit durch die Gnade der Wiedergeburt gehoben wird.“²⁾ Abgesehen von dem philologisch unhaltbaren emphatischen „keineswegs“, ist gegen diese Uebertragung nichts zu erinnern. Aus diesen Worten muß aber nicht notwendig die unbefleckte Empfängnis gefolgert werden; der Akzent der Stelle liegt auf den Worten „Gnade der Wiedergeburt“. Eine Bestimmung über den zeitlichen Eintritt des Wirkens dieser Gnade der Wiedergeburt würde den Ausschlag geben, ob Augustinus Maria eine unbefleckte Empfängnis vindizierte oder nicht. Allein gerade diese entscheidende Angabe wird im Wortlaut vermißt. Darum wird man den Kommentar ablehnen müssen, den K sters der oben angeführten, wörtlichen Uebertragung der Stelle unmittelbar folgen läßt: „Das (nämlich Augustins Antwort auf Julians Vorhalt) kann nur heißen: Falsch ist deine Annahme; denn die seligste Jungfrau ist bei der Empfängnis selbst durch des Erlösers Gnade dieser Verbindlichkeit enthoben worden und deshalb nie in des Satans Macht gekommen.“³⁾

Aus der Reihe jener Theologen, welche auf Grund vorliegender Stelle in Augustinus keinen Zeugen für die unbefleckte Empfängnis Marias sehen, führen wir T ppes Uebersetzung der in Frage stehenden Sentenz an: „Wir verschreiben Maria nicht dem Teufel (freilich nicht nach eurer Lehre durch Leugnung der Erbsünde), sondern deshalb (verschreiben wir Maria dem Teufel nicht), weil

¹⁾ Portal  : Dictionnaire 2375.

²⁾ Maria, die unbefleckt Empfangene, 56.

³⁾ A. a. O. 56.

sie aus ihrer mit der Geburt gegebenen Lage (nach unserer Lehre) erlöst wird durch die Gnade der Wiedergeburt.“¹⁾

Diese Uebertragung schließt, wie leicht ersichtlich, von vorneherein den Gedanken aus, in diesen Worten die Lehre von der unbefleckten Empfängnis Marias bezeugt zu finden. Die in ihr niedergelegte negierende Anschauung scheint uns aber aus folgenden Erwägungen den wahren Sinn des Augustinus-Wortes zu geben. Der Hauptnerv der Stelle liegt in der Motivierung: *quia ipsa conditio (nascendi) solvitur gratiâ renascendi*. Von höchster Wichtigkeit wird es sein, zu eruieren, in welchen Zeitpunkt Augustinus diese Wiedergeburt verlegt. In der Stelle selber fehlt hierüber jede Angabe. Wir sind darum angewiesen, seine Schriften auf diesbezügliche Anhaltspunkte zu prüfen. Wie aus verschiedenen seiner Äußerungen, speziell in den antipelagianischen Schriften hervorgeht, faßt er diese Wiedergeburt stets im nächstliegenden Sinn des Wortes, also so auf, daß sie zeitlich später als die Geburt, geschweige die Empfängnis, eintritt.²⁾ Bei dieser Auffassung bleibt natürlich kein Raum für den Gedanken an die unbefleckte Empfängnis der Gottesmutter. Auch Röstlers räumt ein, daß „das Wort Wiedergeburt immer einige Bedenken wegen der Möglichkeit einer späteren Reinigung der ursprünglich in Sünden Empfangenen wecken wird“ und er weist darum auf den Zusammenhang hin, welcher mit genügender Klarheit die unbefleckte Empfängnis verlange.³⁾

Doch ehe wir diese These auf ihre Richtigkeit prüfen, sei einer anderen Frage gedacht: Wie konnte Augustinus eine Be-

¹⁾ A. a. O. 83.

²⁾ De pecc. merit. et remiss. II, c. 27, n. 43: Sicut generatio carnis peccati per unum Adam ad condemnationem trahit omnes, qui eo modo generantur, sic generatio spiritus gratiae per unum Jesum Christum ad justificationem vitae aeternae ducit omnes, qui eo modo praedestinati regenerantur. Sacramentum autem baptismi profecto sacramentum regenerationis est. Quocirca sicut homo, qui non vixerit mori non potest, et qui mortuus non fuerit, resurgere non potest: ita qui natus non fuerit, renasci non potest. Ex quo conficitur neminem in suo parente renasci potuisse non natum. Oportet autem, ut si natus fuerit renascatur: quia nisi qui renatus fuerit denuo, non potest videre regnum Dei. — Vgl. Epistola 187, c. 9, n. 31. — De peccat. merit. et remiss. I, c. 29, n. 57.

³⁾ A. a. O. 56.

flechtung Marias durch die Erbsünde annehmen und gleichwohl auf den einschlägigen Einwand Julians antworten, non transcribimus Mariam diabolo? Wenn wir uns nicht sehr täuschen, gibt uns die augustinische Antwort selber eine Handhabe zur Lösung dieser Frage. Die Anklage Augustins seitens Julians wegen Verunglimpfung der Person Marias steht nicht allein, sondern ist nur eine von vielen Invektiven, die gleichzeitig erhoben wurden. Augustinus gibt deren Widerlegung derart, daß er das von Julian behauptete Faktum in Abrede stellt und diese Ablehnung kurz motiviert durch eine knappe Fixierung seiner Lehranschauung. Am besten illustriert eine Gegenüberstellung von Angriff und Verteidigung sein Vorgehen:

Julianus.

1. Tu dicis mali esse necessitatem.

2. Tu dicis homines nec per gratiam liberari.

3. Tu ipsam Mariam diabolo nascendi conditione transcribis.

Augustinus.

1. Ego non dico mali esse necessitatem, quia nec Ambrosius; et tamen dico parvulos a malitia reformari, quod et Ambrosius; et ideo mali nulla est necessitas, quia et illud Deo sanabile est, quod trahit nativitas, quanto magis, quod addit voluntas.

2. Non dico nec per gratiam homines liberari, quod absit, ut dicat Ambrosius: sed, quod non vis, dicimus non nisi per gratiam liberari.

3. Non transcribimus Mariam diabolo conditione nascendi; sed ideo, quia ipsa conditio solvitur gratia renascendi.

Wie aus diesem Schema sub 1 ersichtlich, bestritt Augustinus die Anschuldigung Julians, er lehre die Notwendigkeit des Bösen. Sehr wichtig ist für uns die Begründung der Ablehnung. Es besteht keine Notwendigkeit für das Böse, weil Gott das ererbte wie das persönlich verschuldete Böse heilen kann. Ganz parallel

dieser Gedankenreihe läuft die Erwiderung auf den die Person Marias betreffenden Vorhalt Julians: Wir verschreiben Maria dem Teufel nicht durch die Beschaffenheit der Geburt, weil ja diese Beschaffenheit beseitigt wird durch die Gnade der Wiedergeburt. Wenn der hl. Lehrer berechtigt war, die Notwendigkeit des Bösen in Abrede zu stellen mit dem Hinweis auf die Tatsache der späteren Reparation desselben von seiten Gottes, durfte er nicht auch mit einer gewissen Berechtigung Marias Verschreibung an den Teufel seinerseits ablehnen, indem er erklärte, mit Rücksicht auf ihre spätere Wiedergeburt verschreibe er sie nicht dem Teufel? So dürfte also der konstatierte Parallelismus der Glieder in der Replik Augustins das „Non transcribimus Mariam diabolo conditione nascendi quia ipsa conditio solvitur gratia renascendi“ einigermaßen, wenn auch nicht völlig erklären. Ein gewisses Dunkel haftet der Stelle immer an,¹⁾ eine Eigenart, die wir darauf zurückführen, daß Augustinus faktisch durch diesen Einwand Julians gegen seine Erbsündenlehre überrascht wurde, daß er nicht vollkommen der Schwierigkeit Herr wurde, seine Erbsündenlehre mit einer Ausnahme Mariens von dem allgemeinen Gesetz der Erbschuld und Erlösungsbedürftigkeit zu vereinbaren, daß darum seine Antwort eher eine geschickt verdeckte Ausflucht, denn eine stichhaltige Widerlegung darstellt. Der Kirchenvater ist sich vor allem, wenn nicht ausschließlich, ob seines Kampfes mit dem Pelagianismus nicht der Inkonsequenz bewußt geworden, welche darin liegt, Maria zwar von jeder auch der geringsten persönlichen Sünde auszunehmen, sie jedoch der Befleckung durch die Erbschuld anheim fallen zu lassen. Es ist vielleicht nur ein unscheinbarer Umstand, aber unseres Erachtens für die Bestimmung von Augustins Stellung in der Frage der unbefleckten Empfängnis Marias nicht wenig bemerkenswert, daß der hl. Lehrer im Jahre 415 die Freiheit Marias von aller aktuellen Sünde prononciert aussprach und dieselbe mit der Berufung auf die Ehre des Herrn allseitig

¹⁾ Oswald, Religiöse Urgeschichte der Menschheit. Paderborn 1884, 218: „Was die Antwort des Kirchenvaters (opus imp. c. Julian. IV, 122) anbetrifft, so gestehe ich, daß sie mir dunkel bleibt.“

motiviert, daß er dann unseres Wissens nie mehr in seinen zahlreichen Schriften der Folgezeit von diesem Privileg Marias handelte — und wie nahe wäre doch eine solche Erörterung nach der Verurteilung einschlägiger pelagianischer Sätze auf der Synode von Karthago (418) gelegen gewesen.

Ebenso ist es merkwürdig, daß er aus dem Grundsatz, mit welchem er Marias Freiheit von persönlicher Sünde motivierte, nicht auch die letzte Konsequenz zog und sie aus eben diesem Grund als frei von der Erbsünde erklärte, da doch diese Sünde nach seinen wiederholten Bezeugungen die Quelle aller persönlichen Verfehlungen ist. Hier bietet uns die augustinische Theologie ein Rätsel, dessen Dunkel nur einigermaßen durch den Hinweis auf den heftigen Kampf mit dem Pelagianismus erhellt wird. Und in dieses Milieu ist auch die dunkle Stelle des *opus imperfectum contra Julianum* einzureihen.

Wenig überzeugend erscheint uns darum das Verfahren, wenn man in jener Stelle die unbefleckte Empfängnis Marias einzig aus dem Grunde bezeugt sehen will, „weil sonst der heilige Augustinus dem Vorwurfe des Julian gar nicht entgangen sei“. ¹⁾ Als ob durch solches Eingeständnis der Ruhm des großen Kirchenlehrers sonderlich Einbuße erlitte, wenn man bedenkt, daß die fortschreitende theologische Entwicklung noch Jahrhunderte gebraucht, ehe sie die Lehrpunkte Allgemeinheit der Erbsünde und dadurch bedingte allgemeine Erlösungsnotwendigkeit mit Marias Freiheit von der Erbsünde zu verbinden wußte, und daß die größten Koryphäen der Theologie in der Früh- und Hochscholastik sich ablehnend gegenüber diesem Privileg der heiligsten Jungfrau verhielten. ²⁾

Aus unseren bisherigen Darlegungen dürfte das eine mit Bestimmtheit sich ergeben: Die beiden augustinischen Sentenzen *de natura et gratia* 36, n. 42 und *opus imperfectum contra Julianum* IV, 122 dürfen in keiner Weise als klare, unzweideutige Bezeugungen der unbefleckten

¹⁾ Kösters a. a. O. 56. — Schreeben, *Dogmatik* III, 545. — Portalis, *Dictionnaire* 2375.

²⁾ Eine eigentümliche Interpretation dieser Augustinusstelle gibt Körber, *Maria im System der Heilswirtschaft*. Regensburg 1883, 216.

Empfängnis Marias ausgegeben oder verwandt werden; dieselben sind weit davon entfernt, die Immaculata Conceptio Mariae so klar und deutlich zu bezeugen, wie dies oft in Abhandlungen zu der vorliegenden Frage zu lesen ist.¹⁾

In diesem Urteil bestärkte uns weiter die Lehranschauung Augustins in einer Reihe von Fragen, die zu dem Problem seiner Stellungnahme zur unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter in enger Beziehung stehen. Vor allem sind hier seine zahlreichen Aussprüche zu beachten, in welchen er nachdrücklich betont, daß einzig Christus, der Gottmensch, der Mittler zwischen Gott und den Menschen ausgenommen sei von dem allgemeinen Gesetz der Erbschuld.²⁾ Weil ohne Sünde, ist nach augustinischer Lehre Christus allein nicht erlösungsbedürftig, vielmehr Erlöser aller Menschen, weil alle ohne Ausnahme Sünder sind.³⁾ Nun ist es ja bekannt, daß das Dogma von der Immaculata Conceptio keineswegs unvereinbar ist mit den beiden anderen Glaubenswahrheiten von der universalen Ausdehnung der Erbsünde einerseits und der alle Menschen umfassenden Erlösertätigkeit Christi anderseits. So darf man also

¹⁾ Vgl. die einschlägigen Stellen in den zitierten Schriften von Malou, Passaglia, Perrone, Kurz, Stamm u. a.

²⁾ Vgl. de pecc. merit. et remiss. I, c. 28, n. 55; I, c. 37, n. 67; II, c. 30, n. 49; II, c. 31, n. 51; II, c. 35, n. 57. — De nat. et grat. c. 24, n. 26; c. 61, n. 71. — De perfect. justit. hominis c. 21, n. 44. — In Jo. evang. tract. 41, v. 5; 84, n. 2. — De nupt. et concup. I, c. 24, n. 27. — c. Julian. II, c. 2, n. 4; V, c. 15, n. 57; VI, c. 3, n. 7. — Opus imp. c. Julian. I, c. 62; Julianus: Nullam itaque tibi calumniam commovemus quasi damnamus nuptias et quasi hominem, qui ex illis nascitur, opus diaboli esse dicas; nec infideliter hoc obiicimus nec imperite collegimus: sed quid sit consequentium sententiarum effectus sollicite et simpliciter intuemur. Nunquam enim sunt sine commixtione nuptiae corporales. Tu dicis, quicumque ex illa commixtione nascuntur, ad diabolum pertinere: dubio procul propuntias, nuptias ad ius daemonis pertinere. — Augustinus: Numquid nos dicimus sine commixtione corporis nuptias in paradiso esse potuisse, si nemo peccasset? Sed non ibi esset malum, quo nunc bene utitur pudicitia conjugalis. Illud autem malum est a vulnere quod diabolica inflixit astutia. Hinc rea tenetur propago mortalium, hinc est, qui nascitur sub principe peccatorum, donec renascatur in Christo, qui nullum habuit omnino peccatum; a quo solum vinculum solvitur mortis, quia solus fuit liber in mortuis. Vgl. opus imp. c. Julian. IV, c. 78.

³⁾ c. Julian. VI, c. 4 n. 8 sqq. — Opus imp. c. Julian. IV, c. 79.

nicht von vornherein behaupten, die augustinische Argumentation widerstreite dem Dogma. Unsere Aufgabe ist es hier nicht, diesen Ausgleich als möglich nachzuweisen, mehr interessiert uns die Frage, ob Augustinus in seiner Vorstellung beide Wahrheiten als vereinbar gedacht habe oder nicht.

Zanssens¹⁾ ist geneigt, diese Frage zu bejahen, indem er darauf hinweist, daß die in universalen Ausdrücken sich bewegende Argumentation nicht immer jede Ausnahme ausschließe, und er motiviert diese These durch Zusammenstellung zweier augustinischen Sentenzen also: Augustinus cum Juliano de sanctitate absoluta Christi disputans haec alibi habet: Profecto peccatum etiam maior fecisset, si parvulus habuisset. Nam profecto nullus est hominum praeter ipsum, qui peccatum non fecerit grandioris aetatis accessu, quia nullus est hominum praeter ipsum, qui peccatum non habuerit infantilis aetatis exortu.²⁾ Ergone juxta St. Augustinum B. Virgo peccato actuali obnoxia fuit? Nequaquam! nam ipse expresse eam ab hac quaestione excipit.³⁾ Ergo et illam tacite excipit alibi.

Die Schlußworte Zanssens „also nimmt er Maria stillschweigend auch anderwärts aus“ scheinen uns zu weit zu gehen und zwar auf Grund einer entgegenstehenden Sentenz des hl. Lehrers selber. Pelagius glaubte die universale Bedeutung des paulinischen Wortes „Omnes peccaverunt“ einschränken zu dürfen auf die jüdischen und heidnischen Zeitgenossen des Völkerapostels. Demgegenüber betont Augustinus, daß die von ihm so häufig verwandte klassische Stelle des Römerbriefes ganz allgemeine, allumfassende Bedeutung habe, und er widerlegt überzeugend das entgegengesetzte Verfahren des britischen Mönches. Die Abweisung dieses Bestrebens darf aber um deswillen besonders hohes Gewicht beanspruchen, weil sie einmal direkt Bezug nimmt auf die klassische Stelle des Römerbriefes von der Allgemeinheit der Erbsünde, dann in kurzem Abstand sich von jener Stelle befindet, an welcher Augustinus Marias Sonderstellung bezüglich Freiheit von aller aktuellen Sünde proklamiert hatte.

¹⁾ A. a. O. V, 91.

²⁾ c. Julian. V, c. 15, n. 57.

³⁾ De nat. et grat. c. 36, n. 42.

Janssens stellt im oben erwähnten Zitat zwei augustiniſche Stellen gegenüber zum Zweck des Nachweiſes, daß bei Auguſtinus ein ganz allgemein ausgeſprochenes Prinzip nicht derart ſtreng zu faſſen ſei, daß es gar keine Ausnahme kenne. Weil die betreffenden Sentenzen ſich mit der Frage der Immaculata Conceptio innig berühren, ſei gleich hier Näheres darüber ausgeführt. Julian bemerkt gegenüber Auguſtinus, daß eine von der unſeren verſchiedene Natur kein Vorbild für uns abgeben konnte. Auguſtinus aber bejaht dieſe Möglichkeit, indem er zunächſt hinweiſt auf Chriſti Gebot, daß wir nach dem Beſpiel ſeines himmliſchen Vaters, der ſeine Sonne über Gute und Böſe aufgehen laſſe, unſere Feinde liebten. Darauf korrigiert er Julians Auffaſſung mit der Erklärung, daß die Natur des Menſchen Chriſtus nicht von unſerer Natur, ſondern nur von unſerer Sünde verſchieden war: *Ille quippe sine vitio natus est homo, quod hominum nemo*. Was aber das Leben anbelangt, in welchem wir Chriſtum nachahmen ſollen, ſo fällt dabei auch ſehr der Abſtand ins Gewicht, daß ein jeder von uns Menſch, jener aber auch Gott; denn es iſt unmöglich, daß ein Menſch, der nur Menſch iſt, eine ſolche Gerechtigkeit erreiche wie ein Menſch, der zugleich Gott. Julian hatte das Wort des Apoſtelfürſten: „Er tat keine Sünde“, dahin ausgelegt, daß es, im Sinne des Apoſtels genommen, überhaupt auch die Möglichkeit einer Sünde in Chriſtus in Abrede ſtelle. Auguſtinus billigt vollkommen dieſe Aufſtellung und fügt, die Tatſache erklärend, bei: „Auf alle Fälle nämlich hätte Chriſtus in reiferen Jahren Sünde getan, wenn er als Kind eine Sünde gehabt hätte. Denn deſhalb iſt außer ihm kein Menſch, der nicht in fortſchreitendem, reiferem Lebensalter geſündigt, weil keiner außer ihm ohne Sünde war bei Beginn der Kindheit.“

Lehmkuhl knüpft an dieſe Worte des hl. Auguſtinus folgende Argumentation: „Nach dem hl. Auguſtinus ſteht die aktuelle Sünde, die der Menſch nach Erlangung des Vernunftgebrauchs (*Maiores*) begeht, in ſo notwendigem Zuſammenhang mit der Erbsünde (dem *peccatum*, das er als *parvulus* hat), daß der Heilige, freilich per absurdum, ſich nicht zu ſagen ſcheut: Selbſt Chriſtus würde aktuelle Sünden begangen haben, wenn er die Erbsünde gehabt hätte. Mitthhin müſſen auch wir ſagen: Maria würde aktuelle Sünden

begangen haben, wenn sie die Erbsünde gehabt hätte. Nun aber leugnet der hl. Augustinus bei Maria jede aktuelle Sünde; also kann er folgerichtig nur die Freiheit von der Erbsünde bei ihr angenommen haben. Daß er dies Freisein im *opus imperfectum contra Julianum* IV, 122 durch die *gratia renascendi* eintreten läßt, beweist nicht das tatsächliche Verstricktsein in der Sünde; die *renascentia per gratiam* kann zeitlich mit der *nascentia*, d. h. mit dem Beginn des Daseins, der *conceptio*, zusammenfallen. So haben wir das Dogma ganz im Sinne der Definition Pius' IX.¹⁾

Wir vermögen nicht, in diesen Ausführungen Lehnstuhl den vollen und wahren Ausdruck der augustiniſchen Gedanken zu sehen und glauben die betreffende Stelle (*contra Julianum* V, 15), ſowie deren Beziehung zu *de natura et gratia* 36 n. 42 richtiger wie folgt zu erklären: Augustinus hatte darauf hingewieſen, daß die Gerechtigkeit Chriſti in ihrer Größe einzigartig ſei, weil es die Gerechtigkeit eines Gottmenschen, und lobte Julian ob der richtigen Auffaſſung des tiefen Sinnes des Apoſtelwortes, welches von Chriſtus jegliche Sünde, perſönliche Sünde wie Erbsünde, mit metaphyſiſcher Notwendigkeit ausſchließe. Dann gedenkt Augustinus des Kausalzuſammenhanges zwischen Erbsünde und Tatſünde, läßt leptere als die regelmäßige Folge der erſteren erſcheinen, und führt die allgemeine Sündhaftigkeit auf die allgemeine Beſtattung mit der Erbsünde zurück. Chriſtus hatte keine perſönliche Sünde, weil er keine Erbsünde hatte, ja gar nicht haben konnte inſolge ſeiner gottmenſchlichen Konſtitution. Etwa ſechs Jahre vor Abfaſſung der Schrift gegen Julian mit der eben zur Diſkuſſion ſtehenden Sentenz hatte Augustinus auch Maria Freiheit von aller perſönlichen Sünde vindiziert. Dürfen wir nun daraus die Folgerung ziehen, er habe damit Maria zugleich von der Erbsünde ausgenommen? Wir glauben es nicht und zwar im Hinblick auf die Motivierung, die er dieſer Sonderſtellung Marias gibt: er nimmt an, daß Maria in Anbetracht der Würde der Gottesmutter ein Mehr von Gnaden eigens dazu gegeben ward, um die Sünde nach jeder Seite hin zu überwinden. Wenn aber Augustinus Maria von der Erbsünde frei kannte, wozu iſt dann

¹⁾ Stimmen aus Maria Laach, 1892, II, 309.

noch zu betonen: inde enim scimus, quid ei plus gratiae collatum fuit ad vincendum omni ex parte peccatum, quia eum concipere et parere meruit, quem scimus nullum habuisse peccatum.

Was die weiteren Worte Lehmkühls zu dieser Stelle anlangt: „daß er (Augustinus) dies Freisein (von der Erbsünde) im opus imperfectum contra Julianum durch die gratia renascendi eintreten läßt, beweist nicht das tatsächliche Verstricktsein in der Sünde; die renascentia per gratiam kann zeitlich mit der nascentia, d. h. mit dem Beginn des Daseins, mit der conceptio zusammenfallen,“ so dürfen wir auf unsere früheren Erörterungen betreffs dieser Seite der Stelle verweisen, welche dartun, daß unter diesem Gesichtswinkel der Sinn der betreffenden Worte Augustins doch nicht so unzweideutig zu fixieren ist. Wenn man sagt, die Worte Augustins: conditio nascendi solvitur gratia renascendi beweisen nicht das tatsächliche Verstricktsein in der Sünde, weil nascentia und renascentia zeitlich zusammenfallen können, so trifft dies auch den Kernpunkt der Frage nicht. Denn nicht um den Nachweis der Möglichkeit dieses zeitlichen Zusammentreffens von Geburt und Wiedergeburt schlechtthin handelt es sich, sondern ob Augustinus diese Möglichkeit an der in Frage kommenden Stelle oder überhaupt kennt. Diesen Nachweis überzeugend zu führen, dürfte aber wohl unmöglich sein, und entbehrt darum die These: „So haben wir das Dogma der unbefleckten Empfängnis Marias ganz im Sinne der Definition Pius' IX.“ auf die augustiniſche Mariologie bezogen, einstweilen noch der allseitigen wissenschaftlichen Begründung.

Die Stelle c. Julianum V, 15 im Zusammenhang mit de natura et gratia 36, n. 42, bietet einen neuen Beleg für die von uns bereits konstatierte Tatsache, daß Augustinus die schwierigen Probleme: Allgemeinheit der Erbsünde und allgemeine Erlösungsbedürftigkeit einerseits, Marias Freiheit von der Erbsünde anderseits, nicht zu vereinbaren wußte. In der erwähnten Stelle aus der Schrift gegen Julian stellt Augustinus Maria als der Erbschuld verfallen hin; heißt es doch dort: Ille (Christus) sine vitio natus est homo, quod hominum nemo . . . nullus est hominum praeter ipsum,

qui peccatum non habuerit infantilis aetatis exortu. Anderseits kann und muß logisches Denken aus dem ebendort ausgesprochenen Prinzip: Propterea nullus est hominum praeter ipsum, qui peccatum non fecerit grandioris aetatis accessu, quia nullus est hominum praeter ipsum, qui peccatum non habuerit infantilis aetatis exortu im Zusammenhalt mit der von Augustinus proklamierten Freiheit Marias von persönlicher Sünde auch deren Freiheit von der Erbsünde folgern. Augustinus selbst hat diese Folgerung jedoch nicht gezogen.

Für die Beurteilung der Stellung des Bischofs von Hippo zur unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter kommt weiter der Umstand in Betracht, daß er immer und immer wieder die Freiheit Christi von der Erbsünde auf dessen jungfräuliche Geburt zurückführt.¹⁾ In der Schrift *de nuptiis et concupiscentia* beruft sich Augustinus für diese seine Auffassung auf Ambrosius und führt eine Stelle aus dessen (jetzt verlorenen) Kommentar zu Jesaias an, wo jener, von der leiblichen Geburt Christi redend, erklärt, dieser (Christus nämlich) sei, weil er vom Heiligen Geist nicht auf die gewöhnliche Weise aus Mann und Weib geboren sei, auch aus diesem Grund ohne Sünde.“²⁾ Besonders häufig kehrt diese Argumentation in den Schriften des Bischofs von Hippo gegen Julian wieder.³⁾ Dieser Gedanke, Christum ob seiner übernatürlichen Geburt von der Befleckung durch die Erbsünde auszunehmen, steht in innigem Zusammenhang mit der gerade von Augustinus entschieden vertretenen Theorie, daß der Generationsakt Medium der Fortpflanzung der Erbsünde sei.⁴⁾ War auch bereits der voraussetz-

¹⁾ De pecc. merit. et remiss. I, c. 29, n. 57: Solus sine peccato natus est, quem sine virili complexu non concupiscentia carnis, sed oboedientia mentis virgo concepit. Vgl. die Verwertung dieses Umstandes in der Bekämpfung der Unbefleckten Empfängnis Marias durch den hl. Bernhard in Epistola 174, 8.

²⁾ De nupt. et concup. I, c. 35, n. 40; I, c. 24, n. 27, vgl. c. duas epist. Pelagian. IV, c. 11, n. 29.

³⁾ c. Julian. II, c. 9, n. 32. — c. Julian. V, c. 15, n. 54 u. 55. — Opus imp. c. Julian IV, c. 79. Vgl. auch sermo 362, n. 16. — sermo 233, c. 3, n. 4.

⁴⁾ De Genesi ad litt. X, c. 20, n. 35 ff. — Opus imp. c. Julian II, c. 56. — Enchiridion c. 13, n. 10, pag. 44: Nihil humanae naturae in illa sus-

nischen Theologie dieser Gedankenkreis nicht fremd — wir finden ihn bei Justin und Origenes¹⁾ —, so häufig und nachdrücklich hat denselben in der Folgezeit kein kirchlicher Schriftsteller verwandt und urgirt, als eben Augustinus.²⁾ Daß diese Auffassung den Gedanken an eine Bewahrung der heiligsten Jungfrau vor der Erbsünde eher auszuschließen als zu fördern scheint, liegt auf der Hand. Es war auch gerade Augustins Lehre von der Art der Ueberleitung der Erbsünde, welche Koryphäen der Theologie in der großen mittelalterlichen Kontroverse bezüglich der Immaculata Conceptio zu einer ablehnenden Haltung bestimmte.³⁾

Von der gleichen Auffassung ist die in Augustins Schriften häufig begegnende Antithese zwischen der Geburt der Adamsnachkommen und der Geburt Christi beherrscht. In Anlehnung an einen paulinischen Gedanken bringt er diesen Gegensatz sprachlich kurz dadurch zum Ausdruck, daß er das Produkt ersterer als *caro peccati*, das letzterer als *similitudo carnis peccati* bezeichnet. Christus der Gottmensch hatte weder eine persönliche Sünde, noch nahm er sündiges Fleisch (*caro peccati*) an. Unter sündigem Fleisch ist nach Augustins Auffassung die mit der Erbsünde befleckte menschliche Natur zu verstehen.⁴⁾ Wie anders läßt es sich sonst erklären, daß der heilige Lehrer so streng und beharrlich betont, Christus sei nicht in der „*caro peccati*“, sondern in der „*similitudo carnis peccati*“ erschienen? Wie will man es rechtfertigen, wenn er den Versuch des Pelagianismus, unter dem Gesichtswinkel der Freiheit von sündlicher Befleckung die Natur sämtlicher Menschen der menschlichen Natur Christi vollkommen gleichzusetzen und den Sinn des Schriftwortes von der *similitudo carnis peccati* zu verwaschen, einen Abgrund der Gottlosigkeit, eine ver-

ceptione (humanitatis scil. per Christum) fas est dicere defuisse, sed naturae ab omni peccati nexu liberae, non qualis de utroque sexu nascitur per concupiscentiam carnis cum obligatione delicti, cuius reatus regeneratione diluitur, sed qualem de virgine nasci oportebat.

¹⁾ Vgl. Rösters Maria, die unbefleckt Empfangene, 21 u. 30 f.

²⁾ Vgl. Näheres bei Espenberger a. a. O. 15 ff., Böhlinger a. a. O. II, 52 ff.

³⁾ Vgl. Thomas v. Aquin Q. V. Quodlibet VI (bei Janßens a. a. O. V, 26).

⁴⁾ Vgl. Summa theol. III, qu. 27 a. 2 ad 4.

abscheuungswürdige Häresie nennt? Augustinus hat seinen Standpunkt in der Verwendung dieser Terminologie also festgelegt: Der häretische Manichäer leugnet Christi Fleisch; der häretische Pelagianer will das „sündige Fleisch“ dem Fleisch Christi gleichsetzen; der katholische Christ unterscheidet die „Ähnlichkeit des sündigen Fleisches“ von dem „sündigen Fleisch“, um nicht Christi Fleisch zu lästern.¹⁾ Augustinus schließt gleichmäßig aus:

1. Peccatum in Verbo Dei.
2. Peccatum in anima sancta et mente hominis uniti cum persona Verbi Dei.
3. Peccatum in corpore Christi.²⁾

Er erklärt, daß die concupiscentia carnalis, welche Christus von seiner Geburt ausschloß, die Fortpflanzung der Sünde auf das ganze Menschengeschlecht verschulde. Bei seiner Menschwerdung hat der Logos eine menschliche Natur zwecks Aufnahme durch ihn oder bei der Aufnahme gereinigt. Als Mittel hierzu wählte die ewige Weisheit die Empfängnis in Maria ohne Zutun des Mannes, welche zur Folge hatte, daß auf ihn die propago carnis ohne die propago peccati überging.

Anderseits bezeugt unser Kirchenlehrer wiederholt, daß die Natur aller übrigen Menschen als caro peccati = sündiges Fleisch zu bezeichnen sei, daß alle auf dem gewöhnlichen Wege Geborenen die Sünde Adams erben und dafür dem Tod verfallen. Wiederholt bezieht er in dieses allgemeine Gesetz ausdrücklich die Mutter des Herrn, er wendet verschiedentlich auf Maria die Bezeichnung caro peccati an, und zwar geschieht dies mehrfach unter Hervorhebung eines dadurch bedingten Unterschiedes zwischen Christus und Maria.³⁾ Unter solchen Umständen darf man nicht leichtthin

¹⁾ Opus imperf. c. Julian. IV, c. 81. — Vgl. Scheel a. a. O. 213 f. u. Loofs, Leitfaben 194 f.

²⁾ Enarr. in Ps. 34, sermo II, n. 3.

³⁾ De Genesi ad litt. X, c. 18, n. 32. Quid coinquinatius illo utero virginis, cuius caro, etiamsi de peccati propagine venit, non tamen de peccati propagine concepit, ut ne ipsum quidem corpus Christi ea lex severit in utero Mariae, quae in membris posita corporis mortis repugnat legi mentis. . . Corpus Christi, quamvis ex carne feminae assumptum est, quae de illa carnis peccati propagine concepta fuerat, tamen quia non sic in ea conceptum est, quomodo fuerat illa concepta, nec ipsa erat caro peccati,

über letzteres Factum mit der Bemerkung hinweggehen, das dürfe nicht befremden,¹⁾ der Ausdruck sei unverfänglich,²⁾ ja, er werde sogar von griechischen und lateinischen Vätern auf Christus selber angewandt. Nicht was andere Väter in der Verwendung dieses Terminus zu tun beliebten, ist hier festzustellen, sondern einzig darum dreht sich die Frage, welchen Sinn Augustinus mit diesen Worten verband. Die Worte *caro peccati* resp. *similitudo carnis peccati* besaßen im augustinischen Sprachgebrauch eine durchaus

sed similitudo carnis peccati. Vgl. ebenda X, c. 20, n. 35. — *De pecc. merit. et remiss.* II, c. 24, n. 38. *Solus ergo ille etiam homo factus manens Deus, peccatum nullum habuit unquam nec sumpsit carnem peccati, quamvis de materna carne peccati. Quod enim carnis inde suscepit, id profecto aut ad suscipiendum mundavit aut suscipiendo mundavit. Ideo virginem matrem non lege carnis peccati i. e. non concupiscentiae carnalis motu concipientem, sed pia fide sanctum germen in se fieri promerentem quam eligeret creavit, de qua crearetur elegit.* — *Enarr. in Ps. 34, sermo 2, n. 3.* *Maria ex Adam mortua propter peccatum, Adam mortuus est propter peccatum et caro Domini ex Maria mortua est propter delenda peccata.* — Diese Sentenz euthält in der von der Mehrheit der Manuscripte überlieferten Textform, wie wir sie gegeben, offensichtlich die Anschauung, daß Maria der Erbschuld verfallen war. — Vgl. ferner c. Julian. V, c. 15, n. 52: *Quid est quod laboras magnis argumentationibus pervenire ad impietatis abruptum, ut Christi caro, quia de Maria natus est, cuius virginis caro sicut ceterorum ex Adam fuerat propagata, nihil distet a carne peccati et sine ulla distinctione Apostolus dixisse credatur eum fuisse missum „in similitudine carnis peccati“; immo potius instas, ut nulla sit caro peccati, ne hoc sit et Christi? Quid est ergo similitudo carnis peccati, si nulla est caro peccati? Sed hanc apostolicam sententiam me non intellexisse dixisti: nec eam tamen exposuisti, ut te doctore nossemus, quod aliqua res posset esse similis ei rei, quae non est. Quod si dementis est dicere, et sine dubio caro Christi non est caro peccati, sed similis carni peccati quid restat, ut intelligamus nisi eā exceptā omnem reliquam humanam carnem esse peccati? Et hinc apparet illam concupiscentiam, per quam Christus concipi noluit fecisse in genere humano propaginem mali: quia Mariae corpus, quamvis inde venerit, tamen eam non traiecit in corpus, quod non inde concepit. Ceterum corpus Christi inde dictum esse in similitudine carnis peccati, quia omnis alia hominum caro peccati est quisquis negat et carnem Christi ita comparat nascentium hominum ceterorum, ut asserat utramque esse puritatis aequalis detestandus haereticus invenitur.* — Vgl. auch opus imp. c. Julian IV, c. 79; VI, c. 22.

¹⁾ Janßens a. a. O. V, 88.

²⁾ Rößers a. a. O. 50.

charakteristische Ausprägung;¹⁾ dieselbe festzustellen, bietet auf Grund der angeführten Texte keine Schwierigkeit. In diesem Sinne aber aufgefaßt, sind dieselben unseres Erachtens nicht wenig dazu angetan, die Ansicht zu festigen, daß Augustinus sich des Fragepunktes der unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter kaum bewußt geworden, und seine Stellungnahme in den damit verknüpften Fragen dieser kirchlichen Lehre eher Schwierigkeiten als Lösung bereitet.

Dasselbe gilt von der Theorie Augustins über den Ursprung der Seelen, speziell der Seele Christi. Mit dem Körper Christi war vom ersten Augenblick seines Daseins an eine geistige Seele vereint. Ueber den Ursprung der Seele Christi hat sich Augustinus nicht bestimmt ausgesprochen — ein Umstand, der nicht befremden kann bei seinem bekannten Schwanken in der Lösung des allgemeinen Problems: Woher sind die Seelen der Nachkommen Adams?²⁾ Hat er doch noch am Abend seines Lebens über diese Frage geschrieben: *Me nescire confiteor.*³⁾ Die Frage nach dem Woher der Seele Christi war aber für Augustinus nicht völlig zu umgehen. Seine einschlägigen Darlegungen lassen sich dahin resumieren: Die Lösung des Problems ist sehr schwierig,⁴⁾ und er möchte persönlich lieber die Entscheidung gelehrterer Leute darüber hören. Nach seiner Erkenntnis des Fragepunktes möchte er die Seele Christi gleich der Adams direkt von Gott geschaffen wissen.⁵⁾ Wenn auch die Seelen aller übrigen Menschen bezüglich ihres Ursprungs von Adam hergeleitet werden,

¹⁾ Röstels will (a. a. O.) auf den augustiniischen Ausdruck *similitudo carnis peccati* nicht viel Gewicht gelegt wissen. Diese Ansicht, welche er mit Passaglia, Perrone, Kostovány teilt, ist zweifelsohne unrichtig. Augustinus verweist ja den Pelagianern das Bemühen, die Differenz zwischen *caro peccato* und *similitudo carnis peccati* zu verwischen, und nennt dieselben auch aus diesem Grund *peiores Joviniano*. Die inhaltliche Bedeutung dieses Terminus wird hingegen richtig erfaßt von Scheel, der in dieser Hinsicht bemerkt (a. a. O. 96): „Die Redeweise *similitudo carnis peccati* hat bei Augustinus einen eigenen Akzent. Wie nämlich Ambrosius unter Hinblick auf die Sündlosigkeit Christi von einer *species hominis* spricht, so redet Augustinus von der *similitudo carnis peccati* bei Christus.“

²⁾ Vgl. Portalis, *Dictionnaire* 2359 ff.; Schwane, *Dogmengeschichte* 2, II, 306. — Scheel a. a. O. 213; Böhlinger a. a. O. I, 254; II, 52 f., 322 ff.

³⁾ *Opus imp. c. Julian.* II, c. 168. — Vgl. auch *Epistola* 143, c. 5, n. 11.

⁴⁾ c. Maximin. Arian. II, c. 17, n. 3.

⁵⁾ *De Genesi ad litt.* X, c. 18, n. 33.

so scheint das bei Christus keine Geltung zu haben. Den Grund hierfür sieht Augustinus in Christo vollkommener Freiheit von Erbsünde und Tatsünde. Christi Seele stammt also wahrscheinlich direkt von Gott. Wenn aber Christi Seele auch von Adam herzuleiten wäre, dann hat der Logos dieselbe sicher bei der Annahme von Sünde gereinigt. Wenn der Traducianismus aber nicht gilt, sondern das Fleisch allein von Adam her die Erbsünde empfängt, dann schuf sich Christus die Seele wie den übrigen, verband sie aber nicht mit sündigem Fleisch, sondern mit Fleisch, das sündigem Fleisch nur ähnlich.¹⁾

Auch von diesen Ausführungen gilt, was von den Erörterungen des Kirchenlehrers über den Ursprung der Seelen schlechthin zu sagen ist: Schwanken zwischen Generatianismus und Kreatianismus. Und was war für den hl. Lehrer schließlich das einzige Hindernis, den Kreatianismus zu vertreten? Nichts anderes als die Schwierigkeit, die Fortpflanzung der Erbsünde mit dieser Theorie der Erschaffung der Seelen durch Gott in Einklang zu bringen. So neigte er zweifellos dem Generatianismus zu, trug aber doch Bedenken, demselben schlechthin universale Geltung einzuräumen; eine Ausnahme steht ihm unbedingt fest: die Seele Christi möchte er gar nicht oder nur unter besonderer Kautele in diese Theorie einbegriffen wissen.²⁾

Diese Unentschiedenheit des heiligen Lehrers in der Frage nach dem Ursprung der Seele, die Neigung zum Traducianismus für alle Nachkommen Adams mit einziger Ausnahme Christi, die entschiedene Motivierung des Ausschlusses der Seele Christi vom Traducianismus mit dem Hinweis auf die Freiheit Christi von der Erbsünde und Tatsünde, machen es wenig wahrscheinlich, daß Augustinus an eine Sonderstellung Marias in dieser Hinsicht gedacht, insofern nämlich deren Seele vor der Befleckung mit der Erbsünde wäre bewahrt worden.

Für die Beurteilung der Stellung Augustins zur unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter dürfte weiteres Licht aus jenen Erörterungen gewonnen werden, welche Augustinus an das biblische Faktum der Heiligung des Johannes Baptista in utero matris knüpft. Sein großer Lehrer, der Bischof von Mailand, hatte sich

¹⁾ Epistola 164, c. 7, n. 19.

²⁾ Epistola 164, c. 7, n. 19. — De Genesi ad litt. X, c. 18, n. 33.

in dieser Hinsicht ziemlich deutlich für eine Heiligung des Täuflers im Mutterschoße ausgesprochen.¹⁾ Augustinus neigt eher zur Verneinung denn zur Bejahung der Frage. Wiederholt erörtert er das Problem in den Predigten bei der kirchlichen Festfeier der Geburt des Täuflers. In Sermo 289 meldet er einfach das Faktum als ein Zeichen der Größe des Johannes.²⁾

In Sermo 291 zählt er unter den verschiedenen wunderbaren Begleitererscheinungen der Geburt des Täuflers das Aufhüpfen des Kindes im Mutterschoß beim Kommen Marias auf und nennt alles zusammen eine „*gratia gratis data*“.³⁾

Im Eingang von Sermo 292 scheint der heilige Lehrer in der *exsultatio infantis* nichts weiter als „Mitteilung der Prophetengabe“, die jedoch in augustinischem Sinne keineswegs notwendig Heiligung in sich schließt,⁴⁾ an den noch nicht geborenen Vorläufer des Herrn zu sehen.⁵⁾ Den gleichen Gedanken finden wir in Sermo 293 wieder. In dieser aus dem Jahre 413 stammenden Rede geht Augustinus erstmals tiefer auf das Problem ein, indem er dem Einwurf begegnet, ob Johannes mit Sünde geboren sei. Augustinus bejaht diese Frage ganz entschieden unter Berufung auf die Allgemeinheit der Erbsünde bei den Nachkommen Adams, welche ihm hinwiederum sicher ist aus der bekannten klassischen Stelle des Römerbriefes.⁶⁾ Beachtenswert sind insbesondere die Konsequenzen, die er für eine solche Ausnahme von dem allgemeinen Gesetz der Erbschuld statuiert, den engen Zusammenhang, den er zwischen natürlicher Geburt und erbfindlicher Befleckung einerseits, zwischen jungfräulicher Geburt und Freiheit von Erbsünde anderseits obwalten läßt.

¹⁾ *Expos. Evang. s. Lucae*: *Nondum ei inerat spiritus vitae et jam inerat ei spiritus gratiae*. Vgl. Thomas: *Summa theolog.* III, qu. 27, art. 2.

²⁾ Sermo 289, n. 5.

³⁾ Sermo 291, n. 1.

⁴⁾ *Epistola* 187, c. 12, n. 36.

⁵⁾ Sermo 292, c. 1, n. 1.

⁶⁾ Sermo 293, n. 12: *Si verba mea haec (scil. Pauli ad Rom. 5, 12) essent, posset a me haec sententia dici expressius, posset evidentius? posset plenius? „Ita in omnes pertransiit, in quo omnes peccaverunt.“ Jam tu excipe Johannem: si separaveris ab hominibus, si separaveris ab illo tramite humanae propaginis, si separaveris a complexu masculi et*

Erschöpfender noch spricht sich Augustinus über die Heiligung des Täuflers im Mutterchoße in einem Briefe an Dardanus wie folgt aus: „Welche Meinung wir auch immer über die Schwangerschaft oder besser über die noch im Mutterchoß sich befindlichen Kinder haben mögen — ob wir nun meinen, dieselben könnten auf irgend eine Weise geheiligt werden oder nicht — sei es nun im Hinblick auf Johannes, der vor seiner Geburt freudig aufhüpfte im Mutterleib — wer aber möchte glauben, daß dies nur infolge der Tätigkeit des Heiligen Geistes hatte geschehen können — sei es wegen Jeremias, zu dem der Herr sprach: »Bevor du aus dem Mutterchoße tratest, habe ich dich geheiligt« — so kommt doch jene Heiligung, wodurch wir sowohl einzeln Tempel Gottes als auch alle zu einem Gottestempel werden, doch nur den Wiedergeborenen zu, was nur jene Menschen sein können, die bereits geboren sind.“¹⁾ . . . Und weiter erklärt er: „Wenn einer im Mutterchoß durch die Gnade des Geistes wiedergeboren werden könnte, da ihm doch das Geborenwerden noch bevorsteht, wird er also wiedergeboren, bevor er geboren, was in keiner Weise geschehen kann.“²⁾ . . . „Es darf uns nicht berühren, wenn in einigen, die nicht oder noch nicht zu diesem Gottestempel gehören, d. h. in denen nicht oder noch nicht Gott Wohnung nahm, Gottes Kraft tätig ist; denn Gott vollbringt dies entweder

feminae, etiam ab ista sententia separabis. Nam ille, qui voluit ab ea esse separatus, per virginem venire est dignatus. Ut quid me cogis discutere merita Johannis? In utero Dominum salutavit, sed puto quia eum salutavit, a quo salutem desideravit. Non quaerit tuam perniciosissimam defensionem. Venienti Domino ad baptismum suum, conscius communis infirmitatis ait: Ego a te debeo baptizari. . . . Ille quare diceret „Ego a te debeo baptizari“ mundus ab omni penitus noxa, si non in eo erat, quod mundaretur. Ille se dicit debitorem et tu eum purgas, ne debita relaxentur. „Ego a te“ inquit, „debeo baptizari“; opus est mihi, necessarium est mihi! Et hoc illi ibi praestitum est. Quando enim Dominus in aquam, ille non praeter aquam. Quid pluribus? Cesset deinceps, si fieri potest, contrarius disputator; quia et praeconem suum liberavit ipse Salvator.

¹⁾ Epistola 187, c. 10, n. 32; vgl. Thomas: Summa theol. III, qu. 27, a. 1. Terrien: La mère de Dieu II, 16, note 2.

²⁾ Ibidem c. 10, n. 33.

selber, insofern er allgegenwärtig, oder durch seine heiligen Engel.“¹⁾

Endlich nimmt Augustinus noch ausdrücklich Stellung zu der Heiligung des Propheten Jeremias mit folgenden Worten: „Die Heiligung des Jeremias vor dessen Geburt fassen einige als ein Vorbild des Erlösers auf, der einer Wiedergeburt nicht bedürfte. Auch wenn man sie von dem Propheten annehmen will, kann sie gleichwohl vollkommen entsprechend im Einklang mit der Vorherbestimmung begriffen werden, gleichwie das Evangelium noch nicht Wiedergeborene »Söhne Gottes« nennt.“²⁾

Wenn er nun Bedenken trug, die beiden Schrifttexte Jeremias 1, 5 und Lukas 1, 41 von einer Heiligung des Jeremias und des Täuflers vor deren Geburt zu verstehen, wenn er vielmehr stets betonte, daß die Wiedergeburt in ihrer verschiedenen Form (Glaube an den Erlöser, Beschneidung, Taufe) in allen Fällen die leibliche Geburt zur Voraussetzung habe und er, von dem einzigen Gottmenschen abgesehen, keinen Durchbruch dieses Prinzips jemals erwähnt oder in abstracto zugesteht, so ist gewiß die Annahme nicht unmotiviert, daß Augustinus auch eine Heiligung der Person Marias vor ihrer Geburt nicht befürwortet habe, daß mithin die Lehre von der unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter in seiner theologischen Gedankenwelt noch nicht auftauchte; zum mindesten ist zuzugeben, daß seine Stellungnahme zu der Frage der Heiligung des Jeremias und des Täuflers vor deren Geburt ein Moment darstellt, welches in Verbindung mit dem Mangel an positiver Bezeugung dieser Lehre seitens des großen Bischofs und im Zusammenhalt mit den bereits namhaft gemachten entgegenstehenden Anschauungen es wenig wahrscheinlich macht, daß der Vorsteher der Kirche von Hippo als ein ausdrücklicher Bezeuger jener Lehre angerufen werden könne.

Zur Erhärtung der gleichen Wahrheit dürfte auch die folgende liturgische Angabe dienen. Wiederholt erwähnt Augustinus in seinen Predigten, daß die Kirche den Todestag gar vieler Diener Gottes feiere,³⁾ hingegen kenne die Liturgie eine Feier von nur

¹⁾ Ibidem c. 12, n. 36.

²⁾ Ibidem c. 12, n. 37. — Vgl. Summa theol. III, qu. 27, art. 1 u. 6.

³⁾ Sermo 290, c. 2, n. 2.

zwei dies natales: den Geburtstag Christi und den des Täuflers.¹⁾ Es ist ein Erbstück der Tradition, daß der 24. Juni als Geburtstag des Johannes gilt und darum festlich begangen wird. Den Grund und die Bedeutung dieser Festfeier sieht der hl. Lehrer vor allem in den wunderbaren Begleiterscheinungen der Geburt des Täuflers, in seiner Vorzugsstellung vor Patriarchen und Propheten, daß er schon im Mutter Schoß den Herrn verkünden durfte,²⁾ nicht aber in einer Heiligung des Johannes vor dessen Eintritt in dieses Leben. Von einer Geburtsfeier Marias weiß Augustinus nichts zu melden. Glaubt man aber, daß dieser große Geist die Berechtigung der Geburtsfeier eines Johannes, den er nicht vor seiner zeitlichen Geburt als geheiligt erachtete, berechtigt gefunden hätte, wenn er überzeugt gewesen, daß Maria schon vor ihrer zeitlichen Geburt geheiligt worden und ungeachtet dessen ihr dies natalis in der Kirche ohne Feier geblieben wäre. Er, der selber berichtet, daß in dem Christentum seiner Zeit eine Tradition bezüglich des Lebens Marias lebendig war, hätte diesen Mangel der Liturgie zum mindesten nicht unerwähnt gelassen. Etwa ein Jahrtausend später motivierte der große Epigone und Verehrer Augustins, Thomas von Aquin, seine These von der Heiligung Marias vor deren zeitlichen Geburt also: *Sed contra est quod ecclesia celebrat nativitatem B. Virginis; non autem celebratur festum in Ecclesia nisi pro aliquo sancto. Ergo B. Virgo in ipsa sua nativitate fuit sancta. Fuit ergo in utero sanctificata.*³⁾

Eine Nachwirkung der Stellung Augustins in der Frage der Immaculata Conceptio ist in der Theologie der Folgezeit nicht zu verkennen.⁴⁾ Fulgentius von Ruspe, „der abgekürzte Augustinus“, leugnete mit klaren Worten die unbefleckte Empfängnis Marias.⁵⁾ Wir vernahmen ja bereits, wie die Verteidiger und die Bestreiter der Lehre sich gleichermaßen auf die Autorität des hl. Lehrers beriefen, wie die großen Koryphäen der mittelalterlichen Scholastik erklärten, daß die Augustinusstelle de

¹⁾ Sermo 287, c. 1, n. 1; 289, n. 5; 290, c. 2, n. 2; 293, n. 1.

²⁾ Sermo 287, c. 1, n. 1; 293, n. 1 u. 2; 292, c. 1, n. 1.

³⁾ Summa theol. III, qu. 27, art. 1.

⁴⁾ Petavius a. a. O. tom. V, 148.

⁵⁾ Epistola 17, c. 6, n. 13 Migne PP. lat. 65, 458.

natura et gratia c. 36, n. 42, nur die Freiheit von aktueller Sünde, nicht auch die Bewahrung vor der Erbsünde bezeuge. Mit Recht erklärt Rottmanner: „Die von den großen Scholastikern vor Duns Scotus in der Frage der Immaculata Conceptio eingenommene Stellung wäre undenkbar, wenn sich bei den Kirchenvätern, insbesondere bei Augustinus, ganz unzweideutige Aussprüche über dieses Privilegium der hl. Jungfrau finden ließen. Der hl. Augustinus ist zwar weit davon entfernt, der hl. Jungfrau auch nur die geringste persönliche Sünde zuzuschreiben, aber für ihre unbefleckte Empfängnis hat er sich nirgends deutlich und bestimmt ausgesprochen. Man kann höchstens zugeben, daß von seiner Annahme der vollendeten Sündelosigkeit Mariä bis zur Lehre ihrer Freiheit von der Erbsünde nur ein Schritt notwendig gewesen wäre; aber tatsächlich hat er diesen Schritt nicht gemacht.“¹⁾

b. Freiheit von persönlicher Sünde?

In der Lösung der Frage bezüglich Marias Freiheit von persönlicher Sünde finden wir die Theologen der voraugustinischen Periode wie auch noch zu Augustins Lebzeiten in zwei Lager gespalten. Die einen bestritten der Gottesmutter dieses Privileg, andere vindizierten ihr dasselbe unumwunden. Zu ersteren zählen im Orient Origenes²⁾, Basilus³⁾, Chrysostomus⁴⁾, im Abendland hauptsächlich Tertullian⁵⁾, Proclus⁶⁾ und Maximus von Turin⁷⁾. Die Sündelosigkeit Marias hingegen finden wir sehr klar be-

¹⁾ „Zu einem Jubiläum“ in Hochland II, 369 f. — Vgl. auch Böhlinger II, 338: Ob die Jungfrau Maria überhaupt sündenlos gewesen, darüber sprach sich Augustinus nicht bestimmt aus. Ihr Sünde beizulegen, wagte er nicht, sie von der Erbsünde ausnehmen, mochte er nicht. Er meinte, „die den Sündlosen empfangen und gebären sollte, hätte wohl besondere Gnade erhalten, alle wirklichen Sünden zu bestegen“ — Vgl. Janssens I. c. V. 92.

²⁾ In Luc. homilia XVII Migne PP. gr. 13, 1845.

³⁾ Epistola 260, 9 Migne PP. gr. 32, 965.

⁴⁾ Homilia XLIV in Mt. — Migne PP. gr. 57, 463.

⁵⁾ De carne Christi c. 17, Migne PP. lat. II, 766.

⁶⁾ Oratio VI quae est in B. Virg.

⁷⁾ Homilia I in Epiph. Domini.

zeugt von Ephrem dem Syrer¹⁾, Epiphanius²⁾, Ambrosius³⁾ u. a. Ihren allerbestimmtesten, unzweideutigsten Ausdruck fand die Väterlehre in der vorliegenden Frage aber erst durch den Bischof von Hippo, und zwar war es der Kampf gegen den Pelagianismus, welcher den hl. Lehrer die Freiheit Marias von aller Tatsünde *ex professo* aussprechen ließ.⁴⁾ Augustinus folgt auch in der Bejahung der Freiheit Marias von persönlicher Sünde den Spuren seines Lehrers, des großen mailändischen Bischofs; er geht aber über diesen hinaus durch die Art und Weise seiner Bezeugung dieses Privilegs. Die hier einschlägige, allbekannte und hochberühmte Sentenz aus *de natura et gratia* 36, n. 42 hat nicht nur verschiedene Lesarten,⁵⁾ sondern bietet auch, wie die Geschichte ihrer Auslegung beweist, nicht geringe Schwierigkeiten.

Veranlaßt wurde der in Frage kommende Ausspruch Augustins durch Pelagius, der in seiner Schrift *de natura* eine ganze Reihe von Personen beiderlei Geschlechtes aufgezählt hatte, welche nach dem Bericht der hl. Schriften nicht nur nicht gesündigt, sondern auch gerecht gelebt hätten.

Den Katalog dieser Gerechten schließt er ab mit Maria, von welcher bemerkt wird, „daß die Frömmigkeit (*pietas*) von ihr bekennen müsse, daß sie ohne Sünde gewesen“. Daß Pelagius unter der von ihm für Maria reklamierten Sündelosigkeit nur eine Freiheit von persönlichen Sünden verstand und verstanden wissen wollte, bedarf bei Berücksichtigung der Lehre dieses Häretikers und namentlich auch des Kontextes der strittigen Stelle keiner weiteren Erörterung.

¹⁾ *Carm. Nisib.* 27, 8 ed. Bickell 122 sq.

²⁾ *Haer.* 42. Migne PP. gr. 41, 696.

³⁾ *De virginib.* 2, 15. Migne PP. lat. 16, 210.

⁴⁾ Unsere erschöpfende Behandlung der Immaculata-Frage bei Augustinus brachte es mit sich, daß wir die allgemeinen Sätze, welche die Stellung des Kirchenlehrers in der nunmehr zur Diskussion stehenden Frage beleuchten, bereits des näheren erörterten, und dürfen wir, um Wiederholungen zu vermeiden, auf diese Ausführungen verweisen.

⁵⁾ Vgl. die Notizen der Mauriner zu *de nat. et grat. c.* 36, n. 42, l. c. X, 145.

Augustinus knüpft seine Antwort unmittelbar an die Worte des Pelagius an, und zwar nimmt er zunächst Stellung bezüglich der von Pelagius betonten Sündelosigkeit der Mutter des Herrn: „Ausgenommen also die hl. Jungfrau Maria — denn wegen der Ehre des Herrn will ich, daß sie ganz und gar nicht in Frage komme, wenn von Sünden die Rede —, daher wissen wir nämlich, daß ihr mehr Gnade gegeben wurde, um die Sünde in jeder Beziehung zu überwinden, da sie verdient, denjenigen zu empfangen und zu gebären, von dem bekannt ist, daß er keine Sünde hatte.“

Seine Anschauung bezüglich der Sündelosigkeit der übrigen von Pelagius angeführten Gerechten präzisiert er also: „Wenn wir — die Jungfrau Maria ausgenommen — alle jene Heiligen beiderlei Geschlechtes, als sie noch auf Erden lebten, hätten versammeln und fragen können, ob sie sündelos wären, was würden sie wohl geantwortet haben: das, was dieser (Pelagius) sagt, oder was der Apostel Johannes gesagt hat? Ich frage euch, hätten jene — mögen sie auch durch noch so große Heiligkeit ausgezeichnet gewesen sein —, wenn sie in diesem Punkt hätten befragt werden können, nicht einstimmig ausgerufen: »Wenn wir sagten, wir haben keine Sünde, täuschten wir uns selber, und die Wahrheit wohnte nicht in uns.«?“

Augustinus weist somit in seiner Erwiderung die These des Pelagius ab, daß jene namentlich aufgeführten Gerechten sündelos gewesen. Der Häresiarch war bei Aufstellung seiner These nur von dem Gedanken an die aktuelle Sünde beseelt und reklamierte für die von ihm genannten Personen nichts anderes als Freiheit von persönlicher Sünde. Augustinus geht auch vollkommen auf diesen Gedanken des Pelagius ein, wie deutlich aus der Berufung auf die Stelle im ersten Johannesbrief erhellt, deren nächstliegender und erschöpfender Sinn auf die aktuelle Sünde geht.¹⁾ Die hl. Jungfrau hingegen steht nicht in einer Reihe mit den anderen von Pelagius aufgeführten Gerechten. Sie ist ausgenommen von der allgemeinen Sündhaftigkeit, sie würde das Johanneßwort nicht zu bekennen haben. Diese exzeptionelle Stellung

¹⁾ Concil. Trident. sess. VI, 23. — Vgl. Arndt: Die hl. Schriften des N. u. A. T. Regensburg 1901. III, 906.

Marias hatte bereits Pelagius als zum christlichen Glaubensbewußtsein gehörig hervorgehoben; ihm schon genügte es nicht, Maria, die Mutter des Herrn, ohne jede weitere Bemerkung den übrigen, namentlich erwähnten gerechten Frauen des A. und N. T. anzureihen; vielmehr scheidet auch er sie graduell von ihren Geschlechtsgenossinnen durch die auszeichnende Note: *Mariam sine peccato confiteri necesse est pietati*. Augustinus nimmt diesen Gedanken unmittelbar auf, und die Verbindungspartikel *itaque* zeigt, daß er die Aussage des Pelagius bezüglich der Person Marias gelten läßt.

Diesen Gedanken prägt Augustinus im Verlauf der Antwort noch viel bestimmter aus durch die Worte: „Ich will, daß von Maria, wenn es sich um Sünde handelt, durchaus keine Rede sei.“ Die Motive zu solcher entschiedenen Stellungnahme bieten für ihn einmal die Ehre des Herrn und weiterhin die Ueberzeugung von einem besonderen Gnadenvorzug, vermöge dessen Maria „die Sünde in jeder Beziehung“ sollte überwinden können. Dieser besondere Gnadenschutz Gottes bezüglich der hl. Jungfrau hat für den Kirchenvater seinen letzten Grund in der Würde der Gottesmuttertschaft. Auf Grund dieser Angaben dürfen wir als unumstößliche These den Satz aufstellen: Augustinus war von der Tatsache, daß Maria von jeder aktuellen Sünde durchaus frei blieb, nicht nur persönlich überzeugt, sondern lehrte diese Wahrheit mit unzweideutigem Wort in der Öffentlichkeit; er konstatierte nicht nur das Faktum, sondern hat zuerst von allen Vätern dasselbe auch begründet durch den Hinweis auf die Motive, welche die Freiheit Marias von jeder persönlichen Sünde fordern.

Es erübrigt noch eine kurze Würdigung einzelner Umstände dieser klassischen Beweisstelle. Daß die Ausnahme Marias von der allgemeinen Sündhaftigkeit nicht nur eine den Fachtheologen bekannte Wahrheit war, sondern überdies in weitere Kreise des christlichen Volkes eingedrungen war, scheint uns die Bemerkung des Pelagius nahezu legen, nach welcher es eine Pflicht der Frömmigkeit sei, zu bekennen, daß Maria ohne Sünde gewesen.

Von großer Tragweite ist der Umstand, daß Augustinus dieses hohe Privileg der Gottesmutter gerade in der Schrift *de natura*

et gratia betont. Würde sich die Sentenz ausschließlich und nur einmal in einer der zahlreichen Predigten des hl. Bischofs finden, so könnte die Kritik daraus Anlaß nehmen, den Wert des Zeugnisses dadurch abzuschwächen, daß sie es mehr auf Konto des Kanzelredners setzt, der im Fluß der Rede und von der Begeisterung fortgerissen in Gedankenreihen sich bewegt, die dem nüchternen, prüfenden Verstand nicht in allen Details einwandfrei sind. Nun aber stammt die vorliegende Belegstelle aus einer Schrift, deren Gesamttenenz mit dem in Frage stehenden Privileg der Gottesmutter in enger Beziehung steht. Dazu kommt, daß zunächst von dem gnadenfeindlichen Pelagius des Problems gedacht wird. Eine entschiedene Stellungnahme Augustins als des Vertreters der orthodoxen Kirchenlehre war dadurch geradezu gefordert; er gibt denn auch eine umfassende und bestimmte Antwort.

Die voraugustinische Theologie hatte sich in Beantwortung dieser mariologischen Frage oft auf Andeutungen oder gelegentliche Bemerkungen beschränkt. Selbst bei Zeitgenossen Augustins bewegten sich die Antworten oft noch in allgemeinen Ausdrücken. Dem gelehrten Bischof von Hippo blieb es vorbehalten, in der Kirche des Abendlandes die entscheidende Sentenz zu fällen. Formlich, unzweideutig lautet sein Entscheid. Er kannte nicht die klare Bezeugung der Sündelosigkeit Marias durch Ephrem den Syrier und dessen Motivierung der Tatsache. Die Worte des Ambrosius: „Die Jungfrau, welche durch die Gnade von jeder Makel der Sünde frei ist“ und die darin eingeschlossene, wenn auch noch wenig bestimmte Begründung des Privilegs waren Augustinus wohl bekannt.¹⁾ Doch seine Erklärung dieses einzigartigen Vorzugs der hl. Jungfrau übertrifft an Größe und Tiefe der Auffassung die Urteile der beiden genannten Autoren um ein beträchtliches. Die Ehre des Herrn, die Persönlichkeit des Sohnes Marias, Christi des Gottmenschen, fordern nach Augustinus vor allem die Sündelosigkeit der Mutter, der eben aus dieser Rücksicht mehr Gnade zuteil wurde als allen übrigen Menschen, um die Sünde in jeder Beziehung zu überwinden.

Bei der Wertung der Beweiskraft unserer Stelle kommt endlich noch in Betracht, daß Augustinus die Freiheit von der per-

¹⁾ Bgl. de doctrina christ. IV, c. 21, n. 48 u. 50.

fönlichen Sünde einzig und ausschließlich der Person Marias zuerkennt. Entgegen der These des Pelagius reiht er unter die Sünder ein hervorragende Heilige und Gerechte aus dem Alten und Neuen Bunde: einen Abel, Henoch und Melchisedech, die großen Patriarchen Abraham, Isaak, Jakob und Joseph, einen Josue, Phinees, Samuel, Ananias, Azarias, Misaël, Mardocheus, die Propheten Nathan, Elias, Elisäus, Michäas, Daniel, Ezechiel und Simeon, ja Joseph selbst, den Nährvater des Herrn, und Johannes den Täufer; auch Debora, Judith und Esther, Anna, die Mutter Samuels, und Anna, die Tochter Phanaels, Elisabeth selbst, die Mutter des Größten der vom Weib Geborenen, sie alle waren Kinder der Sünde und nicht frei von Fehlern. Einer nur ward dieses wunderbare Privileg zuteil: Maria, der Mutter des Herrn. Sie erhält durch diese Gegenüberstellung mit den genannten Personen ein bedeutsames Relief, die Größe ihres Privilegs tritt eben dadurch um so wirksamer heraus.

Zieht man alle diese Momente in Betracht, so gewinnt die augustinische Sentenz aus *de natura et gratia* 36 n. 42 den Wert eines klassischen Zeugnisses, und seine ausgedehnte Verwertung seitens der katholischen Theologie wird auch den voraussetzungslosen Forschern anderen Bekenntnisses nicht wundernehmen. Für die werdende Mariologie ist dieses augustinische Wort von höchster, tief einschneidender Bedeutung. „Mit der Ausnahme von der allgemeinen Sündhaftigkeit . . . hat sich die Vorstellung von dem Geistesleben Marias vollendet. Sie ist auch hierin dem Menschenmaß entwachsen, sie ist Ideal geworden.“¹⁾

VII. Maria im göttlichen Heilsplan.

Mit sicheren und bestimmten Linien hat der Bischof von Hippo seine Anschauung über die Person Marias umschrieben. Sie ist ihm die allzeit jungfräuliche Mutter des Herrn; ihr geistiges Wesen ist ausgezeichnet durch reiche Prärogative: Freiheit von persönlicher Sünde, Reichtum an göttlichen Gnaden, homogene Entfaltung dieser Gaben des Ewigen in einem reichen Tugend=

¹⁾ Lehner a. a. O. 170. — Vgl. auch Garnat, Dogmengeschichte³, III, 216.

leben der Jungfrau. Alle diese Momente führen zu der Ueberzeugung, daß an diesem Wesen die Hand des Allmächtigen Großen getan hat. Aber dieses Bild der Mutter Jesu, nach den Aussagen unseres Kirchenvaters gezeichnet, ermangelt noch eines charakteristischen Zuges. Eine Reihe augustinischer Sentenzen legt es nahe, Maria noch unter einem anderen Gesichtswinkel zu betrachten, in der Stellung nämlich, welche die Gebenedeute in der Sache unserer Heilsbereitung einnahm.

Im Kampf gegen die Häresie und nach völliger Ueberwindung des eigenen, früher geteilten manichäischen Irrtums hatte Augustinus lange vor der Entscheidung des Ephesinums Marias Stellung im göttlichen Welt- und Erlösungsplan grundsätzlich dadurch festgelegt, daß er ihre wahre und wirkliche Gottesmutter-schaft bekannte und nachdrücklich betonte. Allein ihm war es nicht genug, beim Bekenntnis dieser Lehre es bewenden zu lassen; er suchte vielmehr nach dem tieferen Grund dieser Art der Gottesgeburt, seine Spekulation über die Gottesmutter-schaft suchte Antwort auf die Frage: Warum wollte Christus von einem Weibe geboren werden?

Die volle Lösung dieses Problems lag ihm in dem Rat-schluß ewiger Weisheit verborgen. Als wahrscheinlich erschienen ihm einzelne Erklärungsversuche.¹⁾ Nun hörten wir bereits oben, daß der hl. Lehrer die Fleischwerdung des Logos aus Maria motivierte mit der Ehrung beider Geschlechter, welche in diesem Faktum zum Ausdruck komme. Doch das erschöpfte die Sache noch nicht. . . . Ausführlicher spricht sich Augustinus in dieser Hinsicht in Sermo 51 aus: „Um das also zu tun (nämlich durch sein Leiden uns kämpfen zu lehren), wurde unser Herr Jesus Christus durch seine Geburt aus einem Weib zum Menschensohn. Wenn er aber nicht geboren wäre von einem Weib, was wäre das weniger? Es sagt jemand: Er wollte Mensch sein, aber er soll nicht von einem Weib geboren sein. Denn auch den ersten Menschen, den er geschaffen, hat er nicht aus einem Weib gebildet. Habe nun acht, was darauf zu erwidern

¹⁾ c. Faustum XXVI, c. 7.

ist. Du fragst, warum er ein Weib wählte, um geboren zu werden. Man antwortet dir: Im Gegenteil, warum sollte er, um geboren zu werden, die Frau umgehen? Angenommen, ich könnte nicht nachweisen, warum er es wählte, von einer Frau geboren zu werden: zeige du, was er im Weibe fliehen mußte. Aber es wurde schon einmal gesagt, daß er gleichsam anzeige, er habe durch die Frau befleckt werden können, wenn er den Mutter= schoß vermeide. Je reiner er aber vermöge seiner Substanz, um so weniger hatte er den Schoß eines Menschen zu fürchten, als ob er dort befleckt werden könnte; wohl aber sollte uns die Geburt aus dem Weibe ein großes Geheimnis offenbaren. Denn in Wirklichkeit, Brüder, bekennen auch wir, daß es der Macht des Herrn, wenn er Mensch werden wollte, ohne aus einer Frau geboren zu werden, ein Leichtes gewesen wäre (dies zu vollziehen). Wie er nämlich aus einer Frau ohne Zutun des Mannes geboren werden konnte, so konnte er auch nicht durch eine Frau geboren werden. Das aber zeigte er uns, damit der Mensch keines Geschlechts an sich verzweifelte. Das menschliche Geschlecht besteht nämlich aus Männern und Frauen. Wenn er also als Mann, als Glied des männlichen Geschlechtes — wie es sich wohl ziemte — ins Leben tretend nicht von einer Frau geboren würde, verzweifeln die Frauen eingedenk ihrer ersten Sünde, weil der erste Mensch durch ein Weib verführt ward; sie würden glauben, daß sie auf Christum keine Hoffnung zu setzen hätten. Es kam darum Christus als Mann, das männliche Geschlecht wählend, und wurde geboren aus einem Weibe, um das weibliche Geschlecht zu trösten, es gleichsam anzureden und zu sprechen: „Damit ihr erkennet, daß nicht Gottes Kreatur böse ist, sondern der böse Wille sie verderbt hat, habe ich im Anfang, da ich den Menschen schuf, ihn als Mann und Weib gemacht. Ich verurteile nicht die Kreatur, die ich gemacht. Sehet, ich bin als Mann geboren; sehet, ich bin geboren aus einem Weibe. Nicht die Kreatur also verdamme ich, die ich gemacht habe, sondern die Sünden, die ich nicht gemacht. Beide Geschlechter sollen hierin erkennen ihre Würde, beide bekennen ihre Sünde, beide hoffen ihr Heil. Bei der Verführung wurde dem Menschen das Gift zugetrunken durch ein Weib; bei der Wiederherstellung soll ihnen das Heil zugetrunken werden durch ein

Weib; es soll das Weib die Sünde des Menschen, der von ihm getäuscht worden, wieder ausgleichen dadurch, daß es Christum gebär. Niemand also möge böswillige Kritik üben an dem aus einem Weibe geborenen Christus; der Erlöser konnte von diesem Geschlecht nicht befleckt werden, der Schöpfer mußte dieses Geschlecht empfehlen.“¹⁾

Die Fleischwerdung des Logos aus der Jungfrau tritt hier in enge Beziehung zu dem Erlösungswerk. Der von den Manichäern und anderen Sektierern verpönte Umstand der Geburt aus dem Weib hat nach Augustinus eine tiefe, geheimnisvolle Bedeutung.²⁾ Indem der Herr in männlicher Gestalt erschien und aus einer Frau geboren wurde, zeigte er an, daß er zur Erlösung beider Geschlechter gekommen war.³⁾ Aber noch mehr! Sündenfall und Menschwerdung treten gegenüber; in beiden Geschehnissen tritt eine Repräsentantin des weiblichen Geschlechtes hervorragend in Aktion; dort Fluch, hier Segen mittelnd.

„Der Herr Jesus Christus,“ — so führt Augustinus anderwärts aus — „welcher gekommen war zur Erlösung der Menschen, unter denen sowohl Männer als auch Frauen zur Heiligung in Beziehung stehen, zeigte keine Antipathie gegen die Männerwelt, weil er männliche Gestalt annahm, aber auch nicht gegen die Frauenwelt, weil er von einer Frau geboren ward. Hierzu kommt ein großes Geheimnis, daß uns nämlich durch eine Frau das Leben geboren würde, nachdem uns durch eine Frau der Tod zuteil geworden, daß weiter von jeder Natur, der weiblichen und männlichen, der Teufel besiegt und grausam gepeinigt würde, nachdem er über den Fall beider Freude empfunden; ihm wäre zu wenig Strafe geworden, wenn beide Naturen in uns erlöst würden, würden wir nicht auch durch beide erlöst.“⁴⁾ Auch an dieser Stelle sieht der hl. Lehrer in der Geburt des Logos aus einem Weibe ein großes Geheimnis: ein Weib hatte der Mensch-

¹⁾ Sermo 51, c. 2, n. 3.

²⁾ Sermo 190, c. 2, n. 2.

³⁾ Zum Geborenwerden Christi aus dem Weibe vgl. auch Terrien: *La mère de Dieu* I, 70 sq., 73, 76 sq., 78.

⁴⁾ *De agone christ.* c. 22, n. 24. — Vgl. Portalie, *Dictionnaire* 2374.

heit den Tod gebracht, nun sollte gleichfalls ein Weib der Welt das Leben bringen. Aber der Gedankenkreis unseres Kirchenvaters bezüglich dieser Fügung göttlicher Weisheit erweitert sich noch: Der Teufel hatte einst das menschliche Geschlecht in seiner doppelten Ausgestaltung, in Mann und Weib, besiegt; nun sollte ihm gleichfalls von beiden eine adäquate Niederlage bereitet, die ganze menschliche Natur in ihrer geschlechtlichen Polarisierung von Mann und Weib erlöst werden.

Diese Gedankenreihe kehrt bei Augustinus noch verschiedentlich wieder. Es war dieselbe eben nicht nur eine flüchtige, geistvolle Konzeption des großen Kanzelredners, sondern ein von der Theologie der Vorzeit ererbter Gedanke, der jedoch in der reichen Fülle seines Ideengehaltes von Augustinus nicht nur einmal, sondern wiederholt,¹⁾ nicht nur in Predigt oder Katechese,²⁾ sondern auch in gelehrten Abhandlungen³⁾ mit Nachdruck vertreten wurde.

Per feminam mors, per feminam vita: Durch eine Frau der Tod, durch eine Frau das Leben!⁴⁾ In diese spruchartige Sentenz hat Augustinus den Hauptgedanken der obigen Ausführungen eingekleidet und damit die Stellung Marias im Heilsplan knapp und bestimmt umschrieben. Die Wichtigkeit des Gegenstandes läßt es angezeigt erscheinen, mit diesem Punkte, insofern er in der Parallele Eva-Maria seinen Ausdruck findet, noch etwas eingehender sich zu beschäftigen.

Wir haben bereits bemerkt, daß er ein Erbstück der vor-augustinischen Tradition darstellt. Erstmals begegnen wir der Gegenüberstellung bei Justin, dem Märtyrer (120—165). „Wir wissen, daß Gottes Sohn vor aller Kreatur hervorgegangen ist aus dem Vater, von dessen Macht und Weisheit . . . und daß er Mensch geworden in dem Schoße der Jungfrau, damit auf demselben Wege, auf welchem von der Schlange her die Sünde den Anfang genommen, auch die Erlösung von der Sünde komme. Denn als Jungfrau und noch unverehrt, hat Eva dem Worte

¹⁾ Sermo 12, c. 12, n. 12; 51, c. 2, n. 3; 184, c. 2, n. 2; 190, c. 2, n. 2; 232, c. 2, n. 2.

²⁾ *De agone christ.* c. 22, n. 24.

³⁾ *De div. quaest.* 83, qu. 11.

⁴⁾ Sermo 232, c. 2, n. 2.

gelauscht, das von der Schlange kam und infolge dessen Sünde und Tod geboren. Gläubig hingegen und freudig hat Maria, die Jungfrau, als der Engel Gabriel ihr die Botschaft brachte: »Der Geist des Herrn wird über dich kommen und die Kraft des Allerhöchsten wird dich überschatten; darum wird auch das Heilige, das aus dir geboren wird, Sohn Gottes genannt werden«, die Worte erwidert: »Mir geschehe nach deinem Worte.«¹⁾

An Justinus schließt sich in Bezeugung derselben Parallele Irenäus an. Zweimal findet sich dieselbe in seinem Hauptwerk: *Adversus haereses*. „Die Jungfrau Maria wird gehorsam erfunden, indem sie sagt: »Siehe, ich bin deine Magd, Herr«. . . . Eva aber ungehorsam; denn sie hat nicht gehorcht, als sie noch Jungfrau war. Wie Eva, da sie zwar einen Mann Adam hatte, aber doch noch Jungfrau war . . . durch ihren Ungehorsam sich selbst und dem ganzen Menschengeschlecht Ursache des Todes geworden, so ist Maria, da sie auch einen vorher bestimmten Mann hatte und dennoch Jungfrau war, durch ihren Gehorsam sich selbst und dem gesamten Menschengeschlecht Ursache des Heils (*causa salutis*) geworden. Und deshalb nennt das Gesetz diejenige, welche einem Manne verlobt war, Frau des Verlobten, obwohl sie noch Jungfrau, indem es den Rückkreislauf (*recirculatio*) von Maria zu Eva andeutet, weil etwas Gebundenes nicht anders aufgelöst werden kann, als wenn die Bindungsknoten selbst rückwärts aufgemacht werden, so daß die ersten Knoten durch die zweiten gelöst werden, die zweiten die ersten wieder befreien. Und so geschieht es, daß zwar der erste Knoten von dem zweiten gelöst wird, beim zweiten Knoten aber die erste Lösung stattfindet. . . . So hat der Knoten des Ungehorsams der Eva seine Lösung erhalten durch den Gehorsam Marias. Denn was die Jungfrau Eva durch ihren Unglauben gebunden hat, das hat die heilige Jungfrau durch ihren Glauben gelöst.“²⁾ „Wie Eva durch Engelsrede sich verführen ließ, Gott zu entfliehen, indem sie sein Wort übertrat, so erhielt auch Maria durch Engelsrede die frohe

¹⁾ *Dialog. cum Tryph.* 100. Migne PP. gr. VI, 709. — Vgl. dazu: *Barbenhewer, Mittl. Literat.* I, 236: „Fürwahr, ein bemerkenswertes Wort im Munde eines Schriftstellers aus der Mitte des 2. Jahrhunderts.“

²⁾ *Adv. haer.* III, 22, n. 4. Migne PP. gr. VII, 959.

Botschaft, daß sie Gott tragen sollte, indem sie seinem Wort gehorchte. Und wenn jene Gott ungehorsam war, so ließ diese hingegen sich raten, Gott gehorsam zu sein, damit die Jungfrau Maria die Beisteherin (*advocata*) der Jungfrau Eva würde. Und wie das Menschengeschlecht durch eine Jungfrau an den Tod gekettet wurde, so wird es durch eine Jungfrau errettet, indem die Wagschalen gleichgestellt sind durch Jungfrau = Ungehorsam, aufgewogen durch Jungfrau = Gehorsam. Denn jetzt ist die Sünde des Stammvaters durch die Bestrafung des Erstgeborenen wieder gutgemacht, und die Klugheit der Schlange durch die Einfalt der Taube besiegt, und jene Bande gelöst, durch die wir an den Tod gekettet waren.¹⁾

Tertullian präzisiert die Stellung der hl. Jungfrau im göttlichen Erlösungsplan also: „Gott nahm sein Bild und Gleichnis auf demselben Wege wieder in Besitz, auf welchem der Teufel es überlistet hatte. Denn eine Jungfrau war Eva noch, als das Wort, das den Tod wirkte, Einlaß erschlich; so mußte denn auch Gottes Wort in eine Jungfrau eingehen, um das Haus des Lebens zu erbauen, damit, was durch das weibliche Geschlecht ins Verderben geraten war, durch dasselbe Geschlecht den Weg zurück zum Heile fände. Eva hatte der Schlange geglaubt, Maria glaubte dem Engel; was jene glaubend verbrochen, tilgte diese durch ihren Glauben. . . .“²⁾

Cyrill von Jerusalem³⁾ und Ephrem der Syrer treten gleichfalls für die Beziehung zwischen Eva und Maria ein. Von dem letztgenannten nur ein kurzes, treffendes Wort: „Im Anbeginn ist durch der ersten Eltern Sündenfall der Tod auf alle Menschen übergegangen; jetzt aber sind wir durch Maria aus dem Tod zurückversetzt ins Leben. Im Anbeginn hat die Schlange,

¹⁾ Adv. haer. V, c. 19, n. 1. Migne PP. gr. VII, 1175 sq. Zu dem bedeutamen „advocata“ dieser Stelle schreibt Bardenhever (Altkirchl. Literat. I, 521): „Dem advocata der lateinischen Uebersetzung entsprach im Urtext sehr wahrscheinlich ein *παράκλητος*. Dem Sinne nach ist advocata soviel wie ‚causa salutis‘ (adv. haer. III, 22, 4). Das Wort bleibt denkwürdig, weil es in die kirchliche Liturgie Eingang fand. (advocata nostra.)“

²⁾ De carne Christi 17. Migne PP. lat. II, 782.

³⁾ Catena XII, 15. Migne PP. gr. XXIII, 741.

nachdem sie Evas Öhren eingenommen, von da ihr Gift durch den ganzen Leib verbreitet; jetzt hat Maria, hörend das Wort, das uns ewige Seligkeit bringt, in sich aufgenommen. Was also Werkzeug des Todes war, das ist nun Werkzeug des Lebens geworden.“¹⁾

Epiphanius schreibt in der vorliegenden Frage: „Sie (Maria) ist es, die in Eva vorgebildet worden, da sie im rätselhaften Spruch genannt ward: Mutter der Lebendigen. . . . Zu verwundern war es, daß Eva nach dem Fall diesen bedeutungsvollen Namen erhielt. Zwar gemäß dem, was in die Sinne fällt, hat durch die gefallene Eva das ganze Geschlecht der erzeugten Menschen auf Erden zu leben angefangen; aber in Wahrheit ist erst von Maria dieses Leben der Welt geboren worden, so daß Maria Lebendes gebär und die Mutter geworden ist der Lebendigen; im Rätselspruche zielt demnach auf Maria der Name »Mutter der Lebendigen«. . . . Wunderbar und wohl zu beachten ist auch ein Zweites an diesen beiden: Eva und Maria. Denn Eva ward den Menschen des Todes Ursache . . . Maria Ursache des Lebens . . . damit Leben statt des Todes geboren werde, ein Leben, das den vom Weibe gekommenen Tod ausschlösse, in ihm, der hinwiederum vom Weibe her uns zum Leben geworden ist.“²⁾

Endlich sei noch hingewiesen auf Ambrosius, der in verschiedener Weise Marias Beziehung zur Verwirklichung des Erlösungsplanes motiviert, dabei aber auch die Antithese Eva-Maria erörtert. „Durch das Weib kam das Uebel, durch das Weib das Gute; weil wir durch Eva gefallen sind, stehen wir durch Maria; durch Eva sind wir zu Boden gestreckt, durch Maria aufgerichtet; durch Eva zur Sklaverei verurteilt, durch Maria freigemacht. Eva entzog uns die Lebensdauer, Maria gab uns das Leben zurück; Eva übergab uns der Verdammnis durch die Frucht des Baumes, Maria erlöste uns durch das Geschenk des Baumes, weil auch Christus am Holze hing wie eine Frucht. . . . Alles, was durch Adam verschuldet, wird durch Maria eingewaschen. Glückselig daher Eva, durch welche die Gelegenheit gegeben, glücklich vielmehr

¹⁾ Vgl. Lehner a. a. O. 174.

²⁾ Haer. 78, 18. Migne PP. gr. 42, 728.

Maria, durch welche die Heiligung erteilt ist. Durch Eva wachsen wir, durch Maria herrschen wir; durch Eva sind wir zur Erde gezogen, durch Maria zum Himmel erhoben, und um das ganze Geheimnis des Gesetzes ans Licht zu bringen und zu zeigen, daß zwei in einer waren, wie alle in ihr sind: in Eva war damals Maria, durch Maria ist nachher Eva geoffenbart worden.“¹⁾

Nach diesen Ausführungen nimmt es uns nicht wunder, wenn Augustinus, der das Traditionsprinzip in der kirchlichen Lehre so energisch betont,²⁾ auch selber in dem vorliegenden Lehrpunkt in die Spuren der großen Theologen der Vorzeit wie seiner Tage eintrat und wiederholt die Antithese Eva-Maria verwandte.³⁾

Der Umstand, daß er namentlich in den Predigten wiederholt dieser Beziehungen des Weibes zu Sündenfall und Erlösung gedenkt, läßt es als zweifellos erscheinen, daß die altehrwürdige Antithese damals fast etwas Alltägliches, ein Gemeingut der weitesten christlichen Kreise geworden war. In dieser Auffassung bestärkt die Wahrnehmung, daß der Bischof in seinen

¹⁾ Sermo 45, 2—5. Migne PP. lat. XVII, 692. *

²⁾ De utilit. credendi c. 8, n. 20. — De Baptismo c. Donat. V, c. 23, n. 31; V, c. 26, n. 37. — De pecc. merit. et remiss. III, c. 6, n. 12 u. c. 7, n. 14. — c. duas epist. Pelagian. IV, c. 12, n. 32.

³⁾ Sermo 51, c. 2, n. 3. — Decipiendo homini propinatum est venenum per feminam; reparando homini propinetur salus per feminam. Compenset femina decepti per se hominis peccatum generando Christum. — Sermo 184, c. 2, n. 2. — Mortem nobis persuaserat femina, vitam nobis peperit femina. — Sermo 232, c. 2, n. 2. — Quia per sexum femineum cecidit homo, per sexum femineum reparatus est homo. Per feminam mors, per feminam vita. — Sermo 289, n. 2. — Primus ille noster casus fuit, quando femina, per quam mortui sumus, in corde concepit venena serpentis. Persuasit enim serpens peccatum et admissus est male suadens. Si primus noster casus fuit, cum femina concepit corde venena serpentis, non mirandum, quod salus nostra facta est, cum femina concepit in utero carnem omnipotentis . . . Per mulierem in interitum missi eramus, per mulierem nobis reddita est salus (4). — De agone christ. c. 22, n. 24: Huc accedit magnum sacramentum, ut quoniam per feminam nobis mors acciderat, vita nobis per feminam nasceretur. — De pecc. merit. et remiss. I, c. 28, n. 56. „Eva credidit serpenti, ut libidine corrumperetur, Maria angelo credidit, ut sine libidine fetaretur. — Das in contra Julianum I, c. 3, n. 5 begegnende Zitat aus Irenäus mit der Parallele Eva-Maria dient dort als Traditionsbeweis für die Erbsündenlehre.

Neben vor dem Volk, wie auch an anderen Stellen, wo er ex professo von dieser Antithese handelt, von den Namen der Trägerinnen der Handlung meist völlig abstrahiert. Das persönliche Moment tritt eben ganz zurück gegenüber der Tragweite der Aktion der Personen, und es war diese gegensätzliche Wirksamkeit der beiden Frauen dem christlichen Glaubensbewußtsein derartig innig vertraut, daß es gar keines namentlichen Hinweises mehr bedurfte, um die gewollte Vorstellung in den Seelen der Gläubigen wachzurufen.

Auch die Art und Weise, wie Augustinus die Antithese vorbringt, läßt erkennen, daß er damit eine dem christlichen Glaubensbewußtsein wohl bekannte Wahrheit berührt. Er gibt selbst in den Predigten ganz einfach ohne jede rhetorische Ueberspannung die Grundlinien des Bildes. Er führt dasselbe nicht in epischer Breite aus, wie wir es z. B. noch bei Ambrosius gewahren. Den reichen Gedankeninhalt der Antithese kondensiert er auf ihre leitende Idee: *Per feminam mors, per feminam vita!* Um jedoch ermessen zu können, welche Bedeutung diese Parallele in der Schilderung des Verhältnisses Marias zum Erlösungswert zukommt, müssen wir uns die Stellung ihres Gegenbildes in der Heilswirtschaft vergegenwärtigen.

„Eva hat“ — so führt Kardinal Newman aus — „einen genau bestimmten, wesentlich bedeutsamen Platz im alten Bunde. Das Schicksal des menschlichen Geschlechtes hing ab von Adam; ihm war es gegeben, uns alle zu vertreten. In Adam fielen wir; wenn Adam standgehalten hätte, würden wir die übernatürlichen Gaben nicht verloren haben. Wiewohl aber Eva nicht das Haupt der Menschheit war, so hatte zu dem ganzen Geschlechte doch immer auch sie ihre eigene Stellung. Denn Adam gab ihr den Namen Mutter aller Lebendigen — einen Namen, der doch gewiß nicht etwas Tatsächliches allein, sondern auch eine Würde bezeichnen sollte. Aber zweitens wie ihr eine allgemeine Beziehung zum Menschengeschlecht eigentümlich zukommt, so nahm sie auch wieder eine ganz eigene Stellung ein in bezug auf dessen Versuchung und Fall in Adam. Von diesen urgeschichtlichen Ereignissen fällt auf Eva ein wesentlicher Anteil. Dem geschichtlichen

Verlaufe nach haben wir sie als eine und zwar als eine positiv tätige sine-qua-non-Ursache der Sünde zu betrachten.“¹⁾

Diese Stellung und Mitwirkung Evas beim Sündenfalle bringt der Bischof von Hippo in den Wendungen zum Ausdruck: Eine Frau hat uns durch ihre Ueberredung in den Tod geführt;²⁾ durch eine Frau kam der Tod;³⁾ durch das weibliche Geschlecht kam der Mensch zum Fall;⁴⁾ durch eine Frau wurden die Menschen ins Verderben gesandt;⁵⁾ er kleidet denselben Gedanken in die Form des Bildes: bei der Verführung des Menschen wurde ihm das Gift durch eine Frau zugetrunken;⁶⁾ er beschreibt den Vorgang im Detail: Unser erster Fall geschah damals, als die Frau, durch die wir dem Tod verfielen, in ihrem Herzen das Gift der Schlange empfing. Die Schlange überredete zur Sünde und die üble Beraterin fand Einlaß.⁷⁾

Zu Eva und ihrer Mitwirkung beim Sündenfall tritt in gegensätzliche Beziehung die Person Marias und deren Tätigkeit bei der Verwirklichung des göttlichen Erlösungsplanes. Augustinus charakterisiert dieselbe also: Eine Frau gebar uns das Leben;⁸⁾ durch eine Frau kam das Leben;⁹⁾ durch das weibliche Geschlecht ward der Mensch wiederhergestellt;¹⁰⁾ durch eine Frau ist uns das Heil zurückgegeben worden;¹¹⁾ bildlich kommt die Sache also zum Ausdruck: bei der Wiederherstellung des Menschen soll das Heil durch eine Frau ihm zugetrunken werden¹²⁾; wir vernehmen die Detailschilderung des Vorgangs: damals vollzog sich unser Heil, als eine Frau in ihrem Schoß das Fleisch des Allmächtigen empfing.¹³⁾

¹⁾ Newman a. a. O. 35 f.

²⁾ Sermo 184, c. 2, n. 2.

³⁾ Sermo 232, c. 2, n. 2; de agone christ. c. 22, n. 24.

⁴⁾ Sermo 232, c. 2, n. 2.

⁵⁾ Sermo 289, n. 2.

⁶⁾ Sermo 51, c. 2, n. 3.

⁷⁾ Sermo 289, n. 2.

⁸⁾ Sermo 184, c. 2, n. 2.

⁹⁾ Sermo 232, c. 2, n. 2; de agone christ. c. 22, n. 24.

¹⁰⁾ Sermo 232, c. 2, n. 2.

¹¹⁾ Sermo 289, n. 2.

¹²⁾ Sermo 51, c. 2, n. 3.

¹³⁾ Sermo 289, n. 2.

Der einfache Wortlaut dieser Sentenzen nötigt zu dem Geständnis: Maria hat nach Augustin an der Verwirklichung des göttlichen Erlösungsplanes Anteil.¹⁾ Diese Anteilnahme erfährt nähere Bestimmung durch die sprachliche Form, in der uns dieser Gedanke entgegentritt; sie wird determiniert auf das Inkarnationsgeheimnis: *Femina nobis vitam peperit; salus nostra facta est, cum femina concepit in utero carnem omnipotentis.* Marias Anteil an unserer Heilsbereitung ist mithin darin gelegen, daß sie Mutter des Heilbringers geworden ist. Eben in dieser Eigenschaft als Mutter Christi hat sie auch Anteil an dem Werk ihres Sohnes, an der Erlösung der Menschen; in der Heilsgeschichte kommt ihr mithin eine singuläre Stellung zu.

Diese im Orient angeregte Gedankenreihe fand auch im Abendland, speziell in der nachnicänischen Theologie, Anklang und Aufnahme. Insbesondere erwiesen sich auch in dieser Hinsicht die christologischen Kämpfe fruchtbar. „Denn auf Grund der Ergebnisse, zu welchen diese Streitigkeiten geführt haben, mußte Maria nunmehr als Gottesgebärerin im vollen Sinne des Wortes, als Mutter Gottes angesehen werden. Was sie geboren, war nicht mehr, wie noch frühere Geschlechter angenommen hatten, das Fleisch, das dem Logos zur Umhüllung diente, oder der Mensch, in welchem der Logos wohnte; es war vielmehr der mit einer vollständigen menschlichen Natur bereits geeinte Gottlogos. Gerade von dieser Verbindung der göttlichen und menschlichen Natur in Christus galt aber das Heil, wenn auch in verschiedener Begründung, für abhängig. Aus diesem Grunde mußte diejenige, welche die Werkstätte der Vereinigung der zwei Naturen gewesen, das Brautgemach, in welchem das Wort sich mit dem Fleisch vermählt hatte, der Webstuhl der Heilsveranstaltung, auf welchem auf unsagbare Weise das Kleid der Vereinigung gewoben worden, mußte Maria als tätige Mitwirklerin bei dem Zustandekommen des großen Heilswerkes angesehen werden.“²⁾

Augustinus rechnet gleichfalls mit der Entwicklung, den der Gedanke von der Stellung der hl. Jungfrau im Werk der menschlichen

¹⁾ Vgl. Kirsch, Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen, 204 f.

²⁾ Lucius, Heiligentum 451 f.

Heilsbereitung genommen. Seine Anschauung von Marias steter durch einen freien Willensentschluß verklärten Jungfräulichkeit, von ihrer Freiheit in bezug auf die aktuelle Sünde, von ihrer geistigen Höhe, die das Resultat göttlicher Begnadigung und menschlichen Mitwirkens darstellte und weiterhin von ihrer wahren und wirklichen Gottesmutterchaft, alle diese Momente ließen ihn mit Recht der Gebenedeiten in der Heilsgeschichte eine bedeutsame Ehrenstelle als selbständige Mittelursache unseres Heils zuerkennen.

Unter den Fragen, welche Paulinus, Bischof von Nola,¹⁾ dem afrikanischen Kirchenlehrer vorlegte, um von ihm Aufschluß in seinen Zweifeln zu erhalten, beziente eine die Worte Simeons bei Lukas: „Siehe, dieser ist gesetzt zum Falle und zur Auferstehung vieler in Israel und zu einem Zeichen, dem man widersprechen wird, und auch deine eigene Seele wird ein Schwert durchdringen.“²⁾ Paulinus fügt seinem Schreiben an Augustinus³⁾ sogleich seine eigene Auffassung jener Worte bei und unterstellt dieselbe dem Urteil seines großen Mitbischofs: „Ist zu glauben, daß Simeon dies prophezeit von einer Passion Marias, von welcher nirgends etwas geschrieben? Oder aber gelten diese Worte von ihrem mütterlichen Gefühl, wodurch sie später in der Zeit des Leidens unter dem Kreuze, an welchem festgeheftet war, was sie selber geboren, aus Schmerz über das eigene Fleisch und Blut durchbohrt ward, und durchdrang jenes Schwert des Kreuzes, welches ihren leiblichen Sohn vor ihren Augen durchbohrt hatte, auch ihre Seele? Ich lese nämlich auch in den Psalmen ähnliches von Joseph: . . . »ein Schwert ging durch seine Seele«, wie im Evangelium Simeon sprach: »Deine Seele wird ein Schwert durchdringen.« Er sagt nicht deinen »Leib«, sondern »Seele«, in welcher die zärtliche Liebe wohnt und der Stachel des Schmerzes gleich einem Schwerte wirkt, wenn man am eigenen Leib ein Unrecht erfährt, wie (der ägyptische) Joseph . . . oder wenn man von trauriger, schmerzvoller Gemütsbewegung gequält wird, wie

¹⁾ Ueber das Freundschaftsverhältnis zwischen Augustinus und Paulinus von Nola vgl. Wolfsgruber a. a. O. 243–254. — Ebenso Böhlinger a. a. O. II, 141.

²⁾ Lk. 2, 34.

³⁾ Epistola 121, c. 3, n. 17.

dies bei Maria der Fall, welche die mütterliche Liebe zum Kreuz des Herrn geführt hatte, in welchem sie damals nur ihren leiblichen Sohn schaute, damit sie, wenn sie seinen Tod wahrgenommen, in menschlicher Schwäche ihn betrauerte und zur Bestattung empfinde.“

Augustinus antwortete auf die Frage und die Darlegungen des Paulinus in folgender Weise: „Ueber Simeons Worte, die er zur jungfräulichen Mutter des Herrn spricht, habe ich in einem anderen Briefe, dessen Abschrift ich beifolgend sende, dargelegt, was meine Meinung darüber, was auch dir unter anderem so erschien . . . Es ist also glaubhaft, daß die Trübsal mit dem Namen des Schwertes bezeichnet worden, durch welches das mütterliche Herz schmerzlich verwundet ward.“¹⁾

Der Bischof von Hippo bezieht mithin gleich seinem Mitbischof das Wort Simeons von dem Schwert, das Marias Seele durchdringen werde, auf die Schmerzen der Mutter in der Passion des Herrn. Der Brief, auf den Augustinus in seiner Antwort hinweist, und welcher nach seiner Angabe eine Interpretation der Worte: „Deine Seele wird ein Schwert durchdringen“ enthielt, ist uns nicht erhalten. Einzig die Stelle des vorliegenden Briefes: „Tribulationem gladii nomine significatam esse credibile est, quo materna anima vulnerata est“ sowie die Bemerkung, daß Augustinus zu einer gleichen Interpretation der Worte wie Paulinus gekommen sei, geben uns Anhaltspunkte, die augustinische Auslegung dieser Stelle in der angedeuteten Weise zu fassen.²⁾ Die Untersuchung über Augustins Anschauung bezüglich der Stellung Marias im Heilsprozeß erfährt aber hierdurch keine Förderung.

Mehr Gewinn scheint es zu bringen, jene Beziehungen in den Kreis unserer Erörterungen zu ziehen, welche nach dem Urteil unseres Kirchenlehrers die Person Marias mit der von Christus gestifteten Heilsanstalt der Kirche auf Erden verknüpfen.

„Die Jungfrau also, die heilige Kirche, feiert heute die Geburt (Partus) der Jungfrau. Dieser (der Kirche) nämlich sagt der

¹⁾ Epistola 149, 3, n. 33.

²⁾ Goldbacher läßt in seiner Neuausgabe der augustinischen Briefe (CSE. XXXIV 1—2) den betreffenden Passus der Epistola 149, 3, n. 33, ohne jede erklärende Note.

Apostel: Ich habe euch verlobt einem Manne als keusche Jungfrau, euch Christo darzustellen. Woher eine keusche Jungfrau bei so vielen Völkern beiderlei Geschlechts, bei so vielen nicht bloß Jünglingen und Jungfrauen, sondern auch verheirateten Vätern und Müttern? Woher eine keusche Jungfrau — sage ich — wenn nicht in der Unversehrtheit des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. Die Jungfräulichkeit also, welche Christus seiner Kirche schaffen wollte im Herzen, hat er vorher in Maria bewahrt im Körper. In der menschlichen Ehe wird die Frau dem Manne übergeben, um nicht weiter Jungfrau zu sein. Die Kirche aber könnte nicht Jungfrau sein, wenn sie nicht als Bräutigam, dem sie übergeben ward, den Sohn der Jungfrau gefunden.“¹⁾

„Dort (im Schoße der Jungfrau) hat sich der Gottessohn gewürdigt, die menschliche Natur sich zu verbinden, um mit sich, dem unbefleckten Haupt, die unbefleckte Kirche innig zu verbinden. Diese Kirche nennt Paulus eine Jungfrau, wobei er nicht nur diejenigen, die in ihr auch dem Körper nach Jungfrauen sind, in Betracht zieht, sondern die Unverdorbenheit aller ihrer Seelen herbeiwünscht. Ich habe euch nämlich verlobt — so sagt er — einem Manne als keusche Jungfrau euch Christo darzustellen. Die Kirche also, nachahmend die Mutter ihres Herrn, ist, weil sie es körperlich nicht vermochte, doch im Geiste sowohl Mutter als auch Jungfrau. In keiner Weise hat Christus seiner Mutter beim Geborenwerden die Jungfräulichkeit entrisen, der seine Kirche zur Jungfrau gemacht dadurch, daß er sie von der Buhlerei der Dämonen erlöste.“²⁾

In einer Weihnachtspredigt weist der Bischof von Hippo darauf hin, daß die Geburt des Herrn für alle Stände der Kirche, für Jungfrauen, Witwen und Eheleute, Grund zur Freude biete, und legt dann die Beziehungen dar, welche die Gläubigen mit der Geburt des Herrn verknüpfen. „Wie aber sollte euch die Geburt (Partus) der Jungfrau nicht angehen, da ihr Glieder Christi seid? Euer Haupt hat Maria geboren, euch die Kirche. Denn auch sie ist sowohl Mutter als Jungfrau: Mutter durch ihre tiefinnerste

¹⁾ Sermo 188, c. 3, n. 4.

²⁾ Sermo 191, c. 2, n. 3.

Liebe, Jungfrau in der Unversehrtheit des Glaubens und der Frömmigkeit; sie gebiert die Völker, aber diese sind die Glieder des einen, dessen Leib und Gattin sie selber ist; auch darin ist sie jener Jungfrau ähnlich, daß sie in vielen Mutter einer Einheit.“¹⁾)

„Christus ist herrlich an Gestalt im Vergleich zu den Menschen-söhnen; er, der Sohn der heiligen Maria, der Bräutigam der heiligen Kirche, die er seiner Mutter ähnlich machte; denn uns machte er diese zur Mutter, sich bewahrte er sie als Jungfrau. Denn zu ihr sagt der Apostel: »Ich habe euch verlobt einem Manne als keusche Jungfrau euch Christo darzustellen.« Von ihr sagt er wiederum, »daß sie keine Magd, sondern eine Freie, die als Vereinsamte viele Söhne hat, mehr als die, welche einen Mann hat.«²⁾ Es besitzt also die Kirche, wie Maria, stete Jungfräulichkeit und unversehrte Fruchtbarkeit. Was jene verdiente im Fleisch zu sein, das bewahrte diese im Herzen, nur daß jene einen gebär, diese hingegen viele, die aber zu einer Einheit durch den einen zusammenzuschließen sind.“³⁾)

„Jungfrau ist die Kirche. Vielleicht wirfst du mir entgegenhalten: Wenn sie Jungfrau ist, wie gebiert sie Kinder? Oder wenn sie nicht Kinder gebiert, wie geben wir unsere Namen, damit wir aus ihrem Schoß geboren werden? Ich antworte: Sie ist Jungfrau und gebiert. Maria ahmt sie nach, welche den Herrn gebär. Hat nicht die heilige Jungfrau Maria geboren und ist sie nicht Jungfrau geblieben? So auch die Kirche: sie ist sowohl Gebärerin als auch Jungfrau. Und wenn du wohl erwägt: sie gebiert Christum; denn die getauft werden, sind seine Glieder. Ihr — so sagt der Apostel — seid Leib und Glieder Christi. Wenn sie also die Glieder Christi gebiert, ist sie Maria sehr ähnlich.“⁴⁾)

„Da die ganze Kirche als Jungfrau einem Manne Christi verlobt ist, wie der Apostel sagt, wie großer Ehre sind diejenigen ihrer Glieder würdig, welche das auch im Fleische selbst bewahren, was die ganze Kirche im Glauben bewahrt. Sie ahmt nach die

¹⁾ Sermo 192, c. 2, n. 2.

²⁾ Gal. 4, 26 u. 27.

³⁾ Sermo 195, n. 2.

⁴⁾ Sermo 213, c. 7, n. 7.

Mutter ihres Mannes und ihres Herrn. Denn auch die Kirche ist sowohl Mutter als auch Jungfrau. Denn für wessen Unversehrtheit tragen wir Sorge, wenn sie nicht Jungfrau? Oder wessen Nachkommenschaft reden wir an, wenn sie nicht Mutter ist? Maria hat körperlich das Haupt dieses Körpers geboren: die Kirche gebiert geistig die Glieder dieses Hauptes. In beiden hindert die Jungfräulichkeit nicht die Fruchtbarkeit, in beiden hebt die Fruchtbarkeit die Jungfräulichkeit nicht auf.“¹⁾

„Denn eine Frau (Maria) ist nicht nur dem Geiste, sondern auch dem Körper nach sowohl Mutter als auch Jungfrau. Und zwar Mutter dem Geiste nach, nicht unseres Hauptes, d. i. des Erlösers, sondern vollkommen Mutter seiner Glieder, was wir sind. Durch ihre Liebe nämlich hat sie mitgewirkt (mitgearbeitet), daß Gläubige in der Kirche geboren wurden, welche Glieder dieses Hauptes sind. Dem Körper nach aber ist sie Mutter des Hauptes selber. Es mußte nämlich unser Haupt durch ein beispielloses Wunder dem Fleische nach aus einer Jungfrau geboren werden, um dadurch anzuzeigen, daß seine Glieder dem Geiste nach aus der jungfräulichen Kirche hervorgehen sollten. Maria allein ist sowohl leiblich als geistig Mutter und Jungfrau, Mutter Christi und Jungfrau Christi. Die Kirche aber ist in den Heiligen, welche das Reich Gottes besitzen werden, dem Geiste nach ganz und gar die Mutter Christi, ganz und gar die Jungfrau Christi; dem Körper nach hingegen ist sie nicht ganz und gar, sondern in einigen (Gliedern) Jungfrau Christi, in einigen (Gliedern) Mutter, aber nicht Christi.“²⁾

Der Personalcharakter der heiligen Jungfrau als Gottesmutter ist schon für die Väter der ersten Jahrhunderte bestimmend gewesen, der Gebenedeiten einzelne Titel beizulegen, welche ihr eine eigene Stellung im Rahmen des göttlichen Erlösungsplanes einräumen, und zwar geschah dies zumeist und hauptsächlich durch die Antithese Eva-Maria. In Gedankenverbindung mit dieser Bezeichnung Marias als Gegenbild der Urmutter steht die Vorstellung, welche in ihr den Typus der Kirche sieht, jener Anstalt, die der Gott=

¹⁾ De s. virginitate c. 2, n. 2.

²⁾ Ibidem c. 6, n. 6.

mensch auf Erden gestiftet hat zu dem ausgesprochenen Zweck, daß in ihr und durch sie die Erlösungsgnade dem sündigen Geschlecht vermittelt werde. . . . Die Person Marias bot der theologischen Spekulation Gelegenheit, Vergleiche zwischen der Mutter des Herrn und der von Christus gestifteten Heilsanstalt zu ziehen. Man entdeckte Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten. Als besonderer Vergleichspunkt erwies sich Marias Eigenschaft als Jungfrau-Mutter. Dieser Gedankenreihe begegnen wir bei Klemens von Alexandrien¹⁾, Irenäus²⁾, Zeno von Verona³⁾, Ambrosius⁴⁾ und sehr häufig bei Augustinus. Ja, man darf ruhig von der Parallele Maria=Ecclesia als einer Lieblingsvorstellung des Bischofs von Hippo reden.⁵⁾ Sehen wir nun zu, welche Einzelvorstellungen er damit verknüpft.

Maria ist Jungfrau und Mutter, denn sie hat den Gottmenschen geboren, ohne daß dadurch ihre Jungfräulichkeit Einbuße erlitt. Auch die Kirche ist sowohl Jungfrau als auch Mutter. Beide kommen somit darin überein, daß in ihnen Mutterschaft neben Jungfräulichkeit besteht, und zwar ist hierin Maria der Kirche Vorbild.⁶⁾

Augustinus kennt nun eine doppelte Jungfräulichkeit und Mutterschaft: dem Körper und dem Geiste nach, und er überträgt diese differierenden Begriffe auf die beiden Vergleichsobjekte. Maria ist Jungfrau und Mutter dem Körper nach, und zwar kommt ihr diese Qualität ausschließlich zu.⁷⁾ Diese physische Beschaffenheit Marias erhält eine nähere Bestimmung, indem sie bezeichnet wird sowohl als „Mutter Christi“ wie auch als „Jungfrau Christi“.

Die Kirche hingegen ist dem Körper nach nur in einem Teil ihrer Glieder „Jungfrau Christi“, in einem anderen Teil dem

¹⁾ Pädag. I, 6. Migne PP. gr. VIII, 280.

²⁾ Adv. haer. III, c. 10, n. 2. Migne PP. gr. VII, 873.

³⁾ Tract. II, 13. Migne PP. lat. XI, 428.

⁴⁾ Exposit. evang. Lucae II, 7. CSE. XXXII, 45; X, 134, CSE. 32, 506.

⁵⁾ Ueber Nachwirkung dieses Gedankens in der Scholastik vgl. Grabmann, Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk. Regensburg 1903, 295 ff.

⁶⁾ Sermo 213, c. 7, n. 7. Numquid non virgo sancta Maria et peperit et virgo permansit? Sic et Ecclesia et parit et virgo est. Sermo 191, c. 2, n. 3—192, c. 2, n. 2. — De virginitate c. 2, n. 2.

⁷⁾ De virginitate c. 6, n. 6. Illa una femina etiam corpore et mater est et virgo.

Körper nach wohl „Mutter“, aber nicht „Mutter Christi“. ¹⁾ Maria in ihrer körperlichen Jungfräulichkeit bei physischer Mutterschaft ist Vorbild der Kirche in deren von Christus intendierten geistigen Jungfräulichkeit und Mutterschaft. ²⁾ Der Stifter der Kirche machte diese gerade in der genannten Hinsicht seiner Mutter ähnlich. ³⁾ Das war auch der tiefe Gedanke, welcher dem Wunder der jungfräulichen Empfängnis Christi in Maria zugrunde lag, daß durch diesen Modus der Fleischwerdung geheimnisvoll hingezeigt werde auf die geistige Geburt der Gläubigen in der Kirche. ⁴⁾ Die Kirche ist Jungfrau dem Geiste nach in allen ihren Gliedern. ⁵⁾ Diese Jungfräulichkeit besteht näherhin in der Unverfehrtheit des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe ⁶⁾ und wurde der Kirche durch gnädige Herablassung des Gottesohnes zuteil, der sich, dem unbefleckten Haupte, die unbefleckte Kirche innig vermählte. ⁷⁾ Maria ward Mutter und blieb Jungfrau. Was hier auf physischem Gebiet sich vollzog, geschieht im Reich des Geistes bei der Kirche. Sie ist Jungfrau und gebiert doch Söhne. ⁸⁾ Sie ist die eigentliche Mutter der Christen; nicht die leibliche Geburt entscheidet über die Zugehörigkeit zum mythischen Leib des Herrn. ⁹⁾ Weil die Kirche geistige Mutter der Glieder des Leibes Christi, wird sie nicht grundlos Mutter Christi selber genannt. ¹⁰⁾

¹⁾ Ibidem: *Ecclesia in sanctis regnum Dei possessoris corpore non tota, sed in quibusdam virgo Christi, in quibusdam mater, sed non Christi.*

²⁾ Sermo 188, c. 3, n. 4. *Virginitatem Christus ecclesiae facturus in corde prius Mariae servavit in corpore.*

³⁾ Sermo 195, n. 2; sermo 188, c. 9, n. 9; *Ecclesiae concessit Christus in spiritu, quod mater eius habuit in corpore, ut et mater et virgo sit.*

⁴⁾ De s. virginitate c. 6, n. 6.

⁵⁾ Ibidem; vgl. Enarr. in Ps. 147, n. 10. — Sermo 188, c. 3, n. 4; 191, c. 2, n. 3; 193, c. 3, n. 4.

⁶⁾ Sermo 188, c. 3, n. 4.

⁷⁾ Sermo 191, c. 2, n. 3. — Dieser Gedanke liegt überdies den zahlreichen augustinischen Sentenzen zugrunde, welche die Verwirklichung der Inkarnation als *conjugium inter Verbum et carnem humanam* bezeichnen; Marias Mutterschoß erscheint als jenes geheimnisvolle Brautgemach, wo Christus das Haupt der Kirche geworden.

⁸⁾ Sermo 191, c. 2, n. 3; 192, n. 2; 213, c. 7, n. 7. — *de virginit. c. 2 u. 6.*

⁹⁾ De virginitate c. 7, n. 7.

¹⁰⁾ Sermo 213, c. 7, n. 7. — *De virginitate* 5, n. 5.

Christus hat uns seine Kirche zur Mutter gegeben, die uns seine Glieder in geistiger Weise gebiert. Was Maria bei der Fleischwerdung des Logos, das ist die Kirche bei Christi Wiedergeburt in den Gläubigen, und eben dadurch wird die Kirche Maria sehr ähnlich.¹⁾

Ein charakteristischer Zug der augustinischen Mariologie gibt sich darin kund, daß der hl. Lehrer in Maria eine doppelte Mutterschaft — körperliche und geistige — in bezug auf Christus nachdrücklich hervorhebt und die geistige Mutterschaft Marias höher wertet als deren physisches Mutterverhältnis. Diese geistige Mutterschaft der hl. Jungfrau erstreckt sich aber nicht bloß auf den einen historischen Christus, sondern auch weiterhin auf den mystischen Christus, d. i. die Kirche. „Jene eine Frau ist nicht nur dem Geiste, sondern auch dem Körper sowohl Mutter als auch Jungfrau. Geistige Mutter ist sie nicht hinsichtlich unseres Hauptes, was der Erlöser ist, sondern offenbar Mutter seiner Glieder, was wir sind; denn sie hat mitgewirkt durch ihre Liebe, daß Gläubige in der Kirche geboren werden, die jenes Hauptes Glieder sind; dem Fleische nach aber ist sie Mutter des Hauptes selber.“²⁾

In dieser für die Festlegung der augustinischen Anschauung bezüglich Marias Stellung im Heilsprozeß hochwichtigen Sentenz wird scharf geschieden zwischen körperlicher und geistiger Mutterschaft. Mutter dem Körper nach ist Maria nur in bezug auf Christus, oder, wenn das der Schrift entlehnte Bild von der Kirche als einem Leibe angezogen wird, nur hinsichtlich des Hauptes dieses Leibes. Dem Geiste nach ist Maria auf Grund des Herrenwortes: „Wer immer den Willen meines Vaters tut, ist mir Bruder und Schwester und Mutter“, sowohl Schwester als auch Mutter Christi; die Eigenschaft einer „spiritalis mater Christi“ teilt Maria mit den gottgeweihten Jungfrauen, mit der Kirche, mit jeder pflichtmäßig handelnden Seele.

Diese geistige Mutterschaft der Genannten in bezug auf Christus ist aber so zu verstehen, daß als Terminus derselben

¹⁾ Sermo 213, c. 7, n. 7.

²⁾ De virginit. c. 6, n. 6. — Vgl. Specht, Die Lehre von der Kirche nach dem hl. Augustinus. Paderborn 1892, 22—26.

gilt nicht der historische, sondern der mystische Christus, näherhin die Glieder des mystischen Leibes Christi, nicht aber das Haupt. Denn der Erlöser als Haupt der Kirche hat Maria nicht zur geistigen Mutter, vielmehr ist auch sie von Christus geistig geboren; denn alle, die an ihn glauben, darunter auch Maria, werden mit Recht „Söhne des Bräutigams“ genannt. Die Voraussetzung der also präzisierten geistigen Muttererschaft Christi bildet die Erfüllung des göttlichen Willens; im einzelnen wird dieses Mutterchaftsverhältnis zu Christus, wie es der Kirche sowohl als auch dem einzelnen Christen zukommt, also charakterisiert: Christi Mutter ist die Gesamtkirche, da sie die Glieder Christi, d. h. die Christgläubigen durch Gottes Gnade gebiert. Ebenso ist Christi Mutter jede gottesfürchtige Seele, welche den Willen Gottes in fruchtbarster Liebe vollzieht in denen, welche sie gebiert, bis in ihnen Christus gebildet wird. Diese letztere allgemeine Norm wird dann auf einen konkreten Einzelfall auf Maria einfachhin übertragen und erscheint in folgender Einkleidung: „Maria ist Mutter dem Geiste nach, nicht unseres Hauptes, welches der Erlöser selber . . ., sondern offenbar Mutter seiner Glieder, was wir sind; denn sie hat durch ihre Liebe mitgewirkt, daß Gläubige in der Kirche geboren werden, welche jenes Hauptes Glieder sind. Hinsichtlich der geistigen Muttererschaft in bezug auf Christus, wie sie Maria tatsächlich eignete, aber auch jedem gläubigen, gottesfürchtigen Christen eignen kann, waltet mithin kein wesentlicher Unterschied. Maria hat durch ihre Liebe mitgewirkt, daß Gläubige in der Kirche geboren werden; daselbe zu bewirken, ist jedem Christenmenschen möglich.

Die Erklärung, die wir der berühmten Stelle Augustins geben, sieht also dort keinen Beleg für eine universale Muttererschaft Marias hinsichtlich aller Christen gegeben.¹⁾ Nur gegenüber jenen Christen, die durch Marias gottesfürchtiges Leben bestimmt wurden, der Kirche Christi sich anzuschließen, sah Augustinus, wie uns scheint, ein solches Mutterverhältnis Marias gegeben. Zu dieser Interpretation bestimmt uns der Wortlaut

¹⁾ Im Sinne einer universalen Muttererschaft Marias bezüglich aller Gläubigen interpretiert diese Stelle u. a. Stamm a. a. O. 529. Malou l. c. I. 306. Morgott a. a. O. 52. Scheeben, Dogmatik III, 512 f. u. 616.

des Textes und die Rücksicht sowohl auf den Kontext als auf die Gesamtanschauung des großen Kirchenlehrers in dieser Frage. Der Wortlaut des Textes gibt keine philologisch unanfechtbare Basis für die Bejahung einer universalen geistigen Mutterschaft Marias bezüglich der Gläubigen. Der Kontext enthält nichts, was zu einer solchen Annahme führen könnte oder müßte. Wie wir oben schon darauf hingewiesen, bilden die Worte: *Maria mater membrorum eius, quia cooperata est, ut fideles in ecclesia nascerentur* nichts weiter als die konkrete Anwendung des kurz vorher ausgesprochenen allgemeinen Gedankens auf die Einzelperson Marias. Was uns weiter die von uns gegebene Interpretation der augustinischen Sentenz als die dem Gedankenkreis des großen Bischofs am meisten entsprechende erscheinen läßt, ist der Umstand, daß ihm die Idee einer alle Menschen umfassenden geistigen Mutterschaft Marias durchaus fern lag, wohl aber vindiziert er ein derartiges Mutterverhältnis der Kirche gegenüber den Gläubigen.

Verschieden sind jedoch die Grundlagen dieser geistigen Mutterschaft bezüglich Christi bei der Kirche und Maria: die Kirche wird dadurch Mutter der Gläubigen, daß sie dieselben vermöge der durch die Taufe vermittelten Gnade gebiert; Maria hingegen ward Mutter von einem Teil der Gläubigen ob ihrer Befolgung des göttlichen Willens oder — wie Augustinus später bemerkt — durch ihre Liebe. Liebe bedeutet ihm aber, wie aus einem seiner Briefe an Hieronymus erhellt,¹⁾ Gottes- und Menschenliebe zusammen. Da jedoch jede weitere Angabe fehlt, ob und auf welche Phase im Leben Marias die Betätigung dieser Liebe zu beziehen sei, müssen wir dieselbe auf das ganze Erdenleben der heiligsten Jungfrau ausgedehnt sein lassen. Die Theorie, welche dieselbe vorzugsweise auf die Mitwirkung der Mutter Jesu beim Kreuzesopfer beziehen möchte,²⁾ hat in den augustinischen Schriften keinen Halt.

Augustin hat wiederholt und mit Nachdruck auf jene bedeutungsvolle Stellung der hl. Jungfrau in der Heilsgeschichte hingewiesen,

¹⁾ Epistola 167, c. 4 u. 5, n. 15 u. 16.

²⁾ Scheeben, Dogmatik III, 616. Specht a. a. O. 24; vgl. auch Körber a. a. O. 185.

welche durch die wahre und wirkliche Gottesmutterschaft Marias bedingt war. Letzter, eigentlicher Urheber und Vollbringer des großen Werkes der Menschheitserlösung aber war ihm Gott; gleich Paulus kennt auch er nur den einzigen Mittler zwischen Gott und den Menschen: Christus. Hier macht seine Spekulation über Marias Stellung im Heilsprozeß Halt. Als Urheberin oder Quelle des von Christus gebrachten Heiles hat er die hl. Jungfrau nirgends bezeichnet, wohl aber erscheint sie auch bei ihm als selbständige Mittelsursache des Heiles.

VIII. Marias Würde und Verehrung.

Die Würde einer Person resultiert allgemein aus deren Lebensberuf und den damit verknüpften Prärogativen. Je höher ein solcher Beruf nach vorurteilsloser Schätzung anzusetzen ist, um so höher wird auch die Würde des Inhabers eines solchen Amtes zu bemessen sein. Nun war das Resultat unserer bisherigen Ausführungen in der Hauptsache das: Maria ist nach Augustins Lehre wahrhaft und wirklich Gottesmutter und zwar jungfräuliche Mutter des Logos. Diese Qualität erhebt aber die Trägerin derselben zu einer Stellung, die durch vollkommene Einzigkeit wie durch höchste Würde auszeichnet ist.

Die Würde der Gottesgebärerin läßt sich unter verschiedenem Gesichtswinkel betrachten. Es kann einzig die physische Mutterschaft der hl. Jungfrau und die dadurch bedingten, mehr realen Beziehungen zwischen Mutter und Sohn Gegenstand der Betrachtung und Erörterung bilden. Höher aber steht jene Auffassung, welche diese realen Tatsachen nur als Basis nimmt, auf der sich dann die Betrachtung von dem geistigen Wesen Marias, von ihrer innigen Vereinigung mit Gott u. aufbaut. Eine derartige Betrachtung und Wertung der Mutter Jesu begegnet uns bei Augustinus.

Die Würde Marias basiert nach ihm auf ihrer körperlichen Mutterschaft wurzelhaft, wenn auch nicht ausschließlich.¹⁾ Im

¹⁾ Sermo 51, c. 11, n. 18. Christum pepererat, angelus ad eam venerat et dixerat ei: Ecce concipies in utero et paries filium et vocabis nomen eius Jesum. Hic erit magnus et Filius Altissimi vocabitur. Meruerat parere Filium Altissimi et erat humillima.

Zusammenhang damit spricht er von einer *dignitas uteri Mariae*,¹⁾ wie er an anderer Stelle sagt, daß auf Maria eben im Hinblick auf ihre Eigenschaft als Mutter des Herrn mit vollstem Recht die Bezeichnung *dignitas terrae*²⁾ in ganz adäquatem Sinne Anwendung finde. In diesem Epitheton liegt aber nichts weniger ausgesprochen, als daß Maria durch ihre Gottesmutterchaft eine Würde und eine Auszeichnung empfang, vermöge deren sie an erster Stelle bei allem Geschaffenen steht, wenn um Adel und Würde der Person sich die Frage dreht. In diesem Sinne macht er sich auch das Wort der Schrift zu eigen, nennt Maria „die Gebenedeite unter den Weibern“ und fügt daran die Erklärung, daß diese Bezeichnung „unter den Weibern“ nicht nach der gewöhnlichen Auffassung, welche nur einen Teil des weiblichen Geschlechtes unter dieser Bezeichnung begreift, sondern nach dem Sprachgebrauch der Schrift zu interpretieren sei; danach aber seien die Worte *benedicta inter mulieres* gleichbedeutend mit *benedicta inter feminas* = „Gebenedeit unter allen Geschlechtsge nossinnen“ zu nehmen.³⁾

Die Würde und Hoheit Marias im Hinblick auf ihre Gottesmutterchaft illustriert uns Augustin durch bildliche Bezeichnungen sowohl wie namentlich durch die Beziehung jener Psalmstellen auf die Gebenedeite, welche die Herrlichkeit und Pracht der Stadt Sion preisen. In ersterer Hinsicht wäre zu nennen, daß er Maria der jungfräulichen Erde vergleicht, aus der Gottes Schöpferhand den Leib Adams formte; sehr häufig begegnet dann der Mutter Schoß Mariens unter dem Bild des Brautgemachs, in welchem Göttliches und Menschliches, Gott und die Kreatur, Himmel und Erde sich vermählten.⁴⁾ Auch jene glanzvolle Frauengestalt, welche der Seher von Patmos schaute: „Ein Weib, mit der Sonne bekleidet, den Mond unter ihren Füßen und auf ihrem Haupte eine Krone von zwölf Sternen“, ist dem Bischof von Hippo

¹⁾ Ibidem.

²⁾ De Genesi c. Manich. II, c. 24, n. 37.

³⁾ Sermo 291, n. 4.

⁴⁾ Enarr. in Ps. 44, n. 3 u. n. 6. — Sermo 188, c. 2, n. 2; 191, c. 1, n. 2; 192, c. 3, n. 3; 194, c. 4, n. 4; 195, n. 3; 292, n. 6. — In Jo. evang. tract. 8, n. 4 etc.

ein Vorbild der hehren Mutter des Herrn,¹⁾ und er deutet gedankentief die einzelnen Embleme jenes großen Zeichens. Unter den Psalmstellen, die Augustin auf die Gottesmutter bezieht, um deren Hoheit zum Ausdruck zu bringen, begegnen häufig die folgenden: »Gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei.«²⁾ »In sole posuit tabernaculum suum et ipse tanquam sponsus procedens de thalamo suo.«³⁾

Die Würde Marias resultiert ihm weiterhin aus dem wunderbaren Charakter der Gottesmutterchaft, insofern in diesem Geschehnis eine Reihe von Wundern konkurrieren.

Hier ist vor allem die jungfräuliche Empfängnis Christi in Maria und die Geburt ohne Verletzung der körperlichen Integrität Marias zu nennen. Weiter begegnet in der Mutter Jesu das staunenswerte Faktum, daß das Geschöpf Mutter seines Schöpfers, daß die Mutter jünger als ihr Sohn. Die Würde der heiligen Jungfrau als Mutter Gottes ist für das menschliche Denken ein Geheimnis nicht minder hoch und unbegreiflich als die Tatsache der jungfräulichen Gottesmutterchaft selber.

Im Dienste der gleichen Idee, Marias Hoheit und Würde zu manifestieren, steht die altberühmte, schon bei Justin, Irenäus, Tertullian, Epiphanius, Ambrosius u. a. Vätern und kirchlichen Schriftstellern begegnende Parallele zwischen Eva und Maria, welche auch Augustinus häufig verwandt und in ihren tiefen Gedankengehalt weiter ausgeprägt hat. Ist schon der Natur der Sache nach in dieser Parallele ein Moment der Würde für die hl. Jungfrau gewonnen, so steigerte sich diese noch durch die in dieser Parallele besonders charakterisierte Tätigkeit Marias im Werke der Erlösung, eine Tätigkeit, welche in Gegensatz tritt zu Evas verderbenbringender Aktion bei der ersten Sünde und dem dadurch bedingten Fall des ganzen Geschlechts.⁴⁾

Maria in ihrer Doppelseigenschaft als Jungfrau und Mutter ist endlich Vorbild der großen Heilsanstalt, die Christus gegründet

¹⁾ Apoc. 12, 1 sqq. — Enarr. in Ps. 142, n. 8.

²⁾ Ps. 86, 3.

³⁾ Ps. 18, 6.

⁴⁾ Vgl. Böhle, Die bibl. Frauen des N. T. Freiburg, 1882, 383 ff.

hat.¹⁾ Die Gottesbraut auf Erden ahmt die hl. Jungfrau nach in ihren großen Prärogativen, Jungfräulichkeit und Mutterschaft. Dieser Umstand läßt aber hinwiederum auf die Würde und Größe jener Jungfrau schließen, welche würdig ist, der Kirche Christi ein Ideal zu sein.

Mit der Würde der Gebenedeiten steht in Kausalzusammenhang ihre höchste sittliche Vollkommenheit, die sich nach zwei Richtungen hin ausprägt, negativ im Freisein von Sünde, positiv im freien Umfassen des sittlich Guten. Der Bischof von Hippo zeichnete unter dieser Rücksicht dem Bilde Marias den hochbedeutsamen Zug der Freiheit von persönlicher Sünde ein und stellte Marias geistige Höhe als Produkt des Zusammenwirkens von göttlicher Gnade und freier menschlicher Betätigung dar. Als Mutter des Erlösers der Menschen hat sie auch Teil an dem Werk ihres göttlichen Sohnes und zwar ist dieser Anteil nicht lediglich passiv: Maria erscheint als sekundäre, instrumentale Ursache im Werk unserer Heilsbereitung.²⁾

Ein Wesen von solch ausgezeichneten Qualitäten, von solch singulärer Bedeutung konnte nicht der Vergessenheit anheimfallen, auch wenn es der Sichtbarkeit entrückt ward. Wir hatten in den bisherigen Ausführungen wiederholt Gelegenheit, auf die Entwicklung hinzuweisen, welche die einzelnen Züge des Marienbildes — Jungfräulichkeit, Mutterschaft, Heiligkeit u. — bis zu Augustinus infolge der trinitarischen und christologischen Kämpfe der ersten Jahrhunderte nahmen. Wir sahen gleichsam die einzelnen

¹⁾ „In ipsius (scil. ecclesie) typo Maria virgo praecessit.“ Sermo 25, n. 8 der von Denis publizierten *Sermones Augustini inediti* l. c. 122 (Migne PP. lat. 46, 938). Dieser Sermo ist überhaupt für die Kenntnis einzelner charakteristischer Züge der augustiniischen Mariologie von hoher Bedeutung.

²⁾ Zu dem Thema „die Würde Mariens und die hl. Väter“ liest man bei K u r z (Mariologie 288) bezüglich des Bischofs von Hippo folgendes: „Augustin nennt Jesum Fleisch vom Fleische Mariens, behauptet, daß sie in unaussprechlicher Weise die himmlischen Freuden verkostet habe, als das ewige Licht mit allem Glanze seiner Majestät in sie niederstieg, und der, den die Welt nicht zu fassen vermag, sich in die Jungfrau einschließen ließ; sagt, daß das Herz des Menschen es nicht begreifen, die Zunge nicht aussprechen könne, zu welcher Würde die Gnade Gottes Maria emporgeführt habe.“ Die ganze Schilderung ist jedoch für Festlegung der augustiniischen Mariologie vollkommen wertlos, weil die angeführten Sentenzen sämtlich apokryph sind.

Konturen des Bildes schärfer hervortreten, die Farben desselben reicher werden, bis uns Augustinus sein groß angelegtes, reiches Marienbild zeichnete.

Wie uns die Quellen melden, war schon für die Christen der voraugustinischen Zeit die der Erde entrückte Person Marias kein toter Schatten, sondern ein warmes, lebensvolles Menschenbild, dessen sie gedachten in Wertschätzung, Liebe und dankbarer Erinnerung. Maria war Gegenstand der Verehrung. Als Faktoren der Marienverehrung kommen aus jenen Tagen in erster Linie die Tatsachen in Betracht, daß Maria den Gläubigen als Vorbild hingestellt ward, daß man Gebete an sie richtete, Gedenktage feierte, in Wort und Schrift, in Prosa und Poesie ihre Größe und Würde verkündete, und die Kunst, Pinsel und Meißel in den Dienst der Verherrlichung der Ebenedeiten stellte.¹⁾ Im folgenden versuchen wir einen Einblick in jene Marienverehrung zu gewähren, welche auf Grund der augustinischen Schriften in dem hl. Lehrer selber, weiterhin in der Kirche von Hippo zu Augustins Zeit lebendig war.²⁾

Daß der Kirchenvater selber die Herrlichkeiten Marias oft und oft gepriesen, sowohl in gelehrten Abhandlungen wie in Schriften für weitere Volkskreise, heischt nach unseren vorausgehenden Erörterungen keinen Beweis mehr. Am fruchtbarsten erwiesen sich für die vorliegende mariologische Abhandlung seine Reden — ein Umstand, der gerade für die Feststellung des Marienkultes in der Zeit Augustins von Wichtigkeit ist. Denn offenbar knüpften diese seine Ausführungen über einzelne Prärogative Marias an schon vorhandene, allgemeine, weit verbreitete Anschauungen an.

Vor allem ist es die Eigenschaft der Mutter-Jungfrau, welche Augustin an Maria vor seinen Zuhörern feiert. Dabei findet bald der Zug der Gottesmuttertschaft, bald die Qualität der Jungfrau-

¹⁾ Näheres bezüglich dieser Tatsachen bei Lehner a. a. O. 182—342. Kirsch, Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen, 200 ff.

²⁾ Ueber Augustinus' Stellung zur Heiligenverehrung überhaupt näherhin zum Märtyrerkult vgl. Zellner, *Divus Augustinus Romae catholicae veritatis contra modernos haereticos gloriosissimus propagnator Monachi* 1740, 265 sqq. Röden a. a. O. 12 f. Augusti, *Handbuch der Christl. Archäologie*. Leipzig 1836, 633—39.

lichkeit eingehendere Behandlung. Besondere Beachtung verdient, daß der Vorsteher der Kirche von Hippo schon vor dem Ephesinum seiner Gemeinde die Gottesgeburt aus Maria als Glaubenswahrheit predigte, auf den geheimnisvollen Charakter dieses Geschehnisses, sowie namentlich auch auf die daraus für Maria resultierende Würde hinwies. Er stellte seiner Zuhörerschaft Maria der Ahnfrau des Menschengeschlechtes gegenüber, gleichfalls um Marias Größe zu illustrieren, und auch hier berührt er nur in gewissem Sinne landläufige Begriffe, denn er behandelt die Ideen, ohne die Namen ihrer Trägerinnen zu nennen. Gleiches gilt von jenen mariologischen Gedanken, welche in den Schriften Augustins für das christliche Volk — z. B. *de agone christiano*, *de catechizandis rudibus*, *de virginitate* usw. — niedergelegt sind.

Gelegenheit, Marias Vorzüge vor dem Volke zu preisen, boten für den Bischof von Hippo hauptsächlich einzelne kirchliche Feste. Ein eigenes Marienfest kannte die damalige afrikanische Kirche noch nicht. Denn das alte Kalendarium, welches daselbst bis nach Augustins Tod in Gebrauch war, verzeichnet nichts derartiges.¹⁾ Was insbesondere das Fest der Geburt Marias angeht, so existiert zwar eine augustiniſche Rede, die nach Ausweis der meisten Handschriften auf die Geburtsfeier der Gottesmutter gehalten worden. Zweifelsohne ist diese Rede jedoch nachaugustinisch; denn wiederholt bemerkt Augustinus in seinen Predigten auf das Geburtsfest des Täuſers, daß die Kirche immer den Todestag der Heiligen feiere. Bloß zwei wirkliche Geburtstage bilden Gegenstand kirchlicher Festfeier: der Geburtstag Johannes des Täuſers und der Geburtstag Christi.²⁾

Wie bezüglich Entwicklung die Mariologie der Christologie korrespondiert, so geht auch die Verehrung der Mutter parallel der wachsenden Verehrung des Sohnes. „So lange es bei ihr (Maria) an dem Substrat für einen Gedenktag in der gewohnten Art (Geburts- oder Todestag) gebrach, wurde sie an denjenigen Tagen, die zum Gedächtnis besonders wichtiger Ereignisse oder Begebenheiten im Leben des Herrn, an denen sie mitbeteiligt war,

¹⁾ Vgl. die Glosse der Mauriner zu *Sermo* 194 in app. — Ferner *Stamm* a. a. O. 544.

²⁾ *Sermo* 287, c. 1, n. 1.

nach und nach eingeführt wurden, mitgefeiert.“¹⁾ Ein Fest dieser Art war vor allem zu Augustins Zeiten Weihnacht: die Erinnerungsfeier an die Geburt des Herrn aus Maria. Dieses kirchliche Fest wurde nach Ausweis des römischen Festkalenders bereits um 336 in Rom gefeiert; noch in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts begann es nach dem Osten vorzudringen und zu Augustins Zeiten war dasselbe auch bereits ein Ehrentag Marias geworden, wie aus einer Weihnachtspredigt unseres Kirchenlehrers hervorgeht: „Feiern wir mit Freuden den Tag, an welchem Maria den Heiland geboren hat, die Verheiratete den Schöpfer der Ehe, die Jungfrau den Fürsten der Jungfrauen.“²⁾ Und anderwärts, ebenfalls in einer Weihnachtspredigt bringt Augustinus den gleichen Gedanken also zum Ausdruck: „Ihr, heilige Jungfrauen, die ihr aus der unverletzten Jungfräulichkeit Marias hervorgegangen, die ihr, die irdische Ehe verachtend, auch im Fleische Jungfrauen zu sein erwählt habt, feiert denn nun mit Freuden am heutigen Tage festlich die Geburt (partus) der Jungfrau. Denn jener ist aus dem Weibe geboren, der nicht vom Manne im Weibe gezeugt ist. Er, der euch gebracht hat, was ihr lieben sollt, hat der Mutter nicht genommen, was ihr liebt. Er, der in euch heilet, was ihr von Eva geerbt habt, kann nicht verletzen wollen, was ihr in Maria geliebt habt.“³⁾

Beide Sentenzen verdienen ob der bewußten und beabsichtigten Hervorhebung der Person Marias neben der Zentralidee des Festes, der Menschwerdung des Logos, unsere besondere Beachtung.

Da zumeist die evangelische Perikope, welche beim Gottesdienst verlesen wurde, für den Prediger den Anlaß bot, sich mit der Person der hl. Jungfrau zu befassen, ihre Stellung in dem Festgeheimnis zu beleuchten, auf ihre Bedeutung hinzuweisen, so kam neben dem Weihnachtsfest in der damaligen offiziellen Liturgie vor allem der Gedenktag an die Geburt des Täuflers für die

¹⁾ Lehner a. a. O. 203. — ²⁾ Sermo 188, c. 3, n. 4. — ³⁾ Sermo 191, c. 2, n. 3.

Verherrlichung Marias in Betracht. In der Tat bieten die Predigten Augustins „in natali Ioannis Baptistae“ eine reiche Quelle mariologischer Gedanken¹⁾; Maria erscheint in Antithese zu Elisabeth wie zu Zacharias, ebenso wird die Geburt Christi der Geburt des Johannes mit den beiderseitigen Begleiterscheinungen gegenüber gestellt, und immer tritt hierbei die Größe und der dadurch bedingte Ruhm der Mutter-Jungfrau bedeutsam hervor.

Wiewohl sich bei Augustin die chronologische Angabe findet, daß der Herr am 25. März empfangen und am gleichen Monats-tag auch sein Leben beschlossen habe,²⁾ ist doch die Feier eines Verkündigungsfestes in der afrikanischen Kirche zur Zeit Augustins aus seinen Schriften nicht nachweisbar. Die drei unter Augustinus Namen gehenden Reden: *de annuntiatione Dominica*³⁾ sind unecht.

Ein ausschließlich und ausdrücklich nur der Verherrlichung Marias dienendes Fest kannte mithin die Kirche von Hippo zu Augustins Zeiten noch nicht; Weihnachten war und blieb doch immer in erster Linie ein Fest des Herrn, die „Verkündigung“ war noch nicht Gegenstand einer besonderen Festfeier,⁴⁾ und am Geburtsfest des Täufers trat Maria doch auch erst in zweiter Linie hervor. So wenig wir eine Ehrung der hl. Jungfrau durch besondere Marienfeste in der Kirche von Hippo aus Augustins Schriften zu konstatieren vermögen, ebensowenig haben wir dort eine Stütze für die Annahme, daß Augustin Kirchen gekannt habe, die zu Ehren Marias errichtet waren.⁵⁾ Das Gleiche gilt von dem Vorhandensein bildlicher Darstellungen der hl. Jungfrau.

¹⁾ Vgl. sermo 287—293.

²⁾ De trinit. IV, c. 5, v. 9; vgl. Stamm a. a. O. 556.

³⁾ Sermo 193—195 in append.; vgl. die einschlägigen Glossen der Mauriner sowie Lucius, Heiligtum, 477.

⁴⁾ Näheres hierzu bei Kellner, Heortologie². Freiburg 1906, 166 ff.; vgl. auch Rattenbusch, Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde. Freiburg 1892, I 464, bes. Anm. 1.

⁵⁾ Vell (a. a. O. 41) behauptet, daß schon das vorephesinische Christentum zahlreiche Marienkirchen gehabt habe. Die Unhaltbarkeit dieser Aufstellung erweist hingegen Ehrhard in: Eine unechte Marienhomilie des Cyrill v. Alexandrien (Röm. Quartalsschrift III, 1889, 97—113); vgl. auch Lehner a. a. O. X. — Lucius, Heiligtum 472 ff. — Kellner, Heortologie², 166: In Rom soll nach

Auf Grund der Quellenberichte kann man sich der Erkenntnis nicht verschließen, daß in dem öffentlichen Kult, sowie in der Liturgie der Urkirche bis herauf ins 5. Jahrhundert die Person Mariens gegenüber jenen Heiligen, die mit dem Martyrium ihren Glauben besiegelt hatten, nicht wenig zurückstand. Der Grund für diese Erscheinung liegt in der Auffassung der Christen jener Tage, denen „der vornehmste Anhaltspunkt für die Heiligkeit oder für die vollendete Darstellung des christlichen Lebensideals das Martyrium war; dasselbe machte Christum am ähnlichsten. Die Annahme der Blutzugenschaft von seiten Gottes galt als besondere Gnade und als das Siegel der Beglaubigung dafür, daß der so Begnadete seinen Dienst für Christus vollendet, die Welt überwunden und den Geist Christi in sich ausgeprägt und dargestellt habe. Das Martyrium ist ein Anzeichen der Heiligkeit. Nicht durch dasselbe wurde ein Bekenner Christi heilig, sondern weil er heilig war, wurde er des Martyriums gewürdigt, jener Krone, welche das höchste Ziel menschlichen Ringens gewesen ist.“¹⁾ Bis zum Ephesinum hin trug der Marienkult überwiegend privaten Charakter.

Am häufigsten hat Augustinus die Gebenedeite wohl in seinen *sermones* gefeiert; diese wie seine moral- und pastoraltheologischen Schriften *de sancta virginitate*, *de bono conjugali* usw. sind vielfach beherrscht von der Idee, Maria als Vorbild der Christen zu zeichnen. Diese Tendenz schloß ja, wie leicht zu ermessen ist, auch eine Verehrung der hl. Jungfrau ein, und wurden die Worte, die Mahnungen des großen Kirchenlehrers befolgt, dann ergab dies ja den vollkommensten Marienkult. Die Schilderungen von Marias Größe, von dem Personalcharakter der Gebenedeiten als Mutter-Jungfrau, von ihrer Stellung in der Heilsgeschichte weckten Bewunderung und Staunen der Gläubigen über jene Frau, an welcher der Ewige so Großes getan. Die Erörterung ihres Tugend-

neueren Untersuchungen (Grisar, *Geschichte Roms und der Päpste* I, 194 ff.) schon vor Erbauung der Liberianischen Basilika, die gewöhnlich für die älteste angesehen wird, eine Muttergotteskirche bestanden haben.

¹⁾ Linjenmann a. a. O. 38 f. — Kellner, *Geortologie* 151, 154. — Vgl. auch Lucius, *Heiligtumskult*, 420 f. — Kirsch, *Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen* 59—101, 180 ff.

lebens hingegen brachte dem noch hier auf Erden weilenden Christen die Person der heiligsten Jungfrau menschlich nahe.

Wir haben oben des näheren das geistige Wesen der Gottesmutter nach Augustinus behandelt. In einzelnen dieser Tugenden wird Maria als ideales Vorbild den Gläubigen zur Nachahmung vorgestellt. So vor allem in der Grundtugend alles Christenlebens: im Glauben. Es war eine Lieblingsvorstellung des großen Kirchenlehrers, den Glauben Marias als Medium ihrer physischen Gottesmutterchaft zu bezeichnen und eben damit die Bedeutung jener Fundamentaltugend hervorzuheben. Der Glaube der hl. Jungfrau bildete aber auch das Prinzip ihrer geistigen Mutterchaft. Daß auch die Gläubigen seiner Gemeinde in gleiches Verhältnis zu Christus träten, war des heiligen Bischofs Wunsch.

Denselben Gedanken verknüpft Augustinus mit der Interpretation der Szene bei Lukas 11, 27 f. Für alle Geschlechter stellt der Herr seine Mutter als Beispiel hin, wie man durch Hören und Befolgen des göttlichen Wortes, d. i. durch Glauben und durch Gehorsam in eine Gottesnähe gelangen kann, die weit wertvoller ist, als die physischen Bande, welche Maria und deren Verwandten mit dem Herrn verknüpften. Die physische Mutterchaft Marias soll vorbildlich werden für die geistige Mutterchaft der Gläubigen.¹⁾

Unter den Gläubigen soll in erster Linie die Frauenwelt ihr Musterbild in der hl. Jungfrau schauen,²⁾ und dies besonders hinsichtlich der Demut und Bescheidenheit. Im Anschluß an die Episode mit dem zwölfjährigen Jesus im Tempel, speziell anknüpfend an die Worte Marias: „Dein Vater und ich suchten dich mit Schmerzen,“ behandelt der hl. Lehrer die genannten, hierbei hauptsächlich zutage tretenden Charaktereigenschaften Marias,

¹⁾ Sermo 191, c. 3, n. 4, in fine: Qui corde creditur, ad justitiam concipit Christum. Qui vere confitetur ad salutem, parit Christum. — Sermo 189, c. 3, n. 3. Sermo 192, c. 2, n. 2: Veritas et pax et justitia Christus est, hunc fide concipite, operibus edito; ut quod egit uterus Mariae in carne Christi, agat cor vestrum in lege Christi. — Sermo 196, c. 2, n. 2; vgl. besonders Sermo 25, n. 7 und 8 bei Denis I. c. 121 sqq. Migne PP. lat. 46, 937 sqq.

²⁾ Bezüglich der voraugustinischen Erörterungen in dieser Sache vgl. Lehner a. a. O. 148 u. 164 f.

und zwar tut er dies unter dem besonderen Gesichtswinkel „zur Unterweisung der Frauen, unserer Schwestern“. „Die Jungfrau Maria hatte Christum geboren, der Engel war zu ihr gekommen und hatte gesprochen: »Siehe, du wirst empfangen im Schoß und einen Sohn gebären und seinen Namen Jesus nennen. Dieser wird groß sein und Sohn des Allerhöchsten genannt werden.« Sie hatte verdient, den Sohn des Allerhöchsten zu gebären und war so ganz demütig; ihrem Mann zog sie sich nicht vor, auch nicht in der Reihenfolge der Namen, so daß sie nicht sagte: »Ich und dein Vater,« sondern »Dein Vater,« sagte sie, »und ich.« Sie achtet nicht auf die Würde ihres Schoßes, sondern einzig auf die Ordnung in der Ehe.“ . . . Seine Ausführungen aber schließt der hl. Lehrer mit der Mahnung: „Wieviel weniger sollten andere Frauen sich überheben!“¹⁾

Mit der Bescheidenheit eng verwandt ist die Tugend der Demut. Auch diese war Maria in hohem Grade eigen.²⁾ Christus selber war seiner Mutter Lehrer der Demut.³⁾ Gerade diese Tugend an Maria nachzuahmen, ist von höchster, ja ausschlaggebender Bedeutung für die Jungfrauen, speziell auch für jene, die sich freiwillig von der Welt zurückziehen, um Gott ein keusches Leben zu weihen. Von der Bedeutung dieser Tugend, insofern sie einen Schutzwall der Keuschheit darstellt, ist er tief durchdrungen; immer und immer wieder mahnt er die Jungfrauen, dieser Tugend sich zu befleißigen, ja, er schreibt in diesem Sinne sein Buch De virginitate mit dem ausgesprochenen Teilszweck, die Demut als die Hüterin der Jungfräulichkeit zu erweisen.⁴⁾

Hat auch der Kirchenvater Maria als Muster verschiedener Tugenden hingestellt, nichts betont er häufiger, nichts wärmer, nichts bestimmter als die These: „Maria ist das Ideal der freiwilligen, gottgeweihten Keuschheit.“ Augustinus hat auch hierin den großen

¹⁾ Sermo 51, c. 11, n. 18.

²⁾ De catechizandis rudibus, c. 22, n. 40. — Bereits Origenes hat die hl. Jungfrau als Vorbild der Demut gefeiert. Vgl. Riell a. a. O. 77.

³⁾ Sermo 51, c. 11, n. 18.

⁴⁾ Retract. II, c. 23; de virg. c. 1, n. 1 u. c. 18, n. 18. Vgl. Poujoulat, Histoire de St. Augustin I, 306: Dans son ouvrage sur la virginité il montre la haute dignité des vierges, dont Marie est le modèle divin et leur prescrit particulièrement la vertu de l'humilité.

Bischof von Mailand zum Vorgänger.¹⁾ Mit Maria begann die dignitas virginalis auf Erden.²⁾ Infolge der virginitas in partu bleibt Maria auch hinsichtlich ihrer leiblichen Integrität das Ideal der christlichen Jungfrauen. Maria allein aber vermochte beides zu sein: Jungfrau und Mutter dem Körper nach. Aber damit ist den Jungfrauen kein Grund zur Trauer gegeben: Exsultate virgines Christi, consors vestra est mater Christi. Christum parere non potuistis, sed propter Christum parere noluistis. Qui non ex vobis natus est, vobis natus est. Verumtamen, si verbis eius memineritis, sicut meminisse debetis, estis etiam vos matres eius, quia facitis voluntatem Patris eius.³⁾

Für die Gottesmutter genügte es nicht, einfachhin Jungfrau zu sein. Die Keuschheit ihres Leibes, die Makellosigkeit ihrer Seele empfing Verklärung durch das Gelübde, welches sie ablegte.⁴⁾ Wir hörten, daß der Bischof von Hippo als erster die These von Marias Keuschheitsgelübde aufstellte und verteidigte. Zeitideen und theologische Spekulation führten ihn dazu. Maria, die Jungfrau, welche dem Ewigen ihre Jungfräulichkeit geweiht, stellt er den Jungfrauen seiner Gemeinde, seines Sprengels als ein durchaus nachahmungswürdiges Beispiel hin.⁵⁾ An ihrem hehren Beispiel soll sich die Begeisterung für das gleiche hehre Ideal entzünden, Marias Treue soll zu gleichem Streben beseelen.

Augustinus hatte mit zarten Farben die Jungfräulichkeit der Seele Marias ausgemalt; er hatte ihr besondere Weihe dadurch gegeben, daß er den Willensentschluß zu einem steten, keuschen Leben als Ausfluß vollkommener Wahlfreiheit erscheinen ließ;

¹⁾ Vgl. Ambrosius: de institut. virg. Migne PP. lat. XVI, 305 sqq. und Lehner a. a. O. 128 ff. u. 159.

²⁾ Sermo 51, c. 16, n. 26. — In Jo. evang. tract. 10, n. 2. — De virginit. c. 5, n. 5. — Um die hohe Bedeutung und Würde des Keuschheitsgelübdes der hl. Jungfrau zu charakterisieren, führt Stamm (a. a. O. 202 f.) einige ruhmvolle Bezeichnungen an, welche die Väter im Hinblick auf jenen Umstand der Mutter des Herrn vindizieren. Augustinus soll ihr die ehrende Bezeichnung „virginum initium“ beilegen. Dem Sinne nach kann dies gelten, nicht aber dem Wortlaut nach, wie Stamm will, der keinen Beleg für seine Aufstellung gibt.

³⁾ Sermo 192, c. 2, n. 2; 191, c. 2, n. 3.

⁴⁾ De virginit. c. 4, n. 4.

⁵⁾ De virginit. c. 29, n. 29.

nicht verhallte seine Stimme ungehört, als er rief zur gleichen opferreichen Tat. Die Jungfräulichkeit Marias bildet Gegenstand der Liebe der Jungfrauen;¹⁾ mit Genugtuung sieht der Bischof in seiner Diözese zahlreiche gottgeweihte Personen beiderlei Geschlechts seines Sprengels.²⁾

So übte zu Augustins Zeiten der Marienkult, nicht auf inhaltlosem Fühlen, sondern auf dogmatischen Grundlagen aufgebaut, einen großen ethischen Einfluß auf das kirchliche Leben und begeisterte zu herrlichem Streben nach Tugend. Daß es so kam, ist in der afrikanischen Kirche in erster Linie der kraftvollen und zielbewußten Initiative eines Augustinus zuzuschreiben, der persönlich als ein überzeugter und warmer Marienverehrer in seinen Schriften uns entgegentrat. Oder läßt sich ein schöneres, gedankentieferes Wort über Grundlage, Triebkraft und Glück der Marienverehrung sagen, als es der Bischof von Hippo bei dem feierlichen Akt einer Wiedergabe des Symbols durch Katechumenen in autoritativer Erklärung der Worte des Glaubensbekenntnisses »et in Filium eius Dominum nostrum Jesum Christum natum de Spiritu sancto ex virgine Maria« gesprochen hat: „Wessen Verstand vermag es auszudenken, wessen Zunge in Worten auszudrücken, nicht nur, daß im Anfang das Wort war ohne irgend welches Prinzip der Geburt, sondern auch, daß das Wort Fleisch geworden, eine Jungfrau auswählte, um sie sich zur Mutter zu machen, und jene, die er zur Mutter machte, auch als Jungfrau erhielt: Gottes Sohn ohne Mutter, Menschensohn ohne Vater, der bei seinem Kommen einer Frau Fruchtbarkeit brachte, bei seinem Geborenwerden sie unverfehrt ließ. Was ist das? Wer könnte es sagen? Wer vermöchte anderseits zu schweigen? Und es klingt wunderbar: was wir zu sagen nicht imstande sind, läßt uns nicht stille sein, rühmend verkündigen wir, was wir denkend nicht begreifen. Denn ein solches Gottesgeschenk können wir nicht sprachlich zum Ausdruck bringen, da wir nur Kinder-

¹⁾ Sermo 191, c. 2, n. 3.

²⁾ De virginit. c. 36, n. 37.

sind, seine Größe zu schildern, und gleichwohl fühlen wir uns angetrieben, es zu preisen, damit wir nicht undankbar sind durch unser Schweigen. Doch dem Herrn sei Dank, weil man das zuverlässig glauben kann, was man nicht sagen kann, wie es sich geziemt.“¹⁾

Diese Sentenz einerseits, die Worte Augustins in den Konfessionen: „Ich glaubte nicht, daß seine (des Erlösers) Natur aus der Jungfrau Maria geboren werden könne, ohne sich mit dem Fleische zu vermischen. So aber, wie ich es mir vorstellte, sah ich nicht, wie es vermischt werden sollte, ohne befleckt zu werden. Darum scheute ich mich, an den Fleischgewordenen zu glauben, weil ich mich scheute, an ihn als an einen vom Fleische Befleckten zu glauben“, anderseits bilden sozusagen die beiden Pole augustiniſcher Mariologie. Fürwahr ein weiter Weg theologischen Fortschritts, der von dem Doketismus des manichäischen Systems zum Standpunkt des kirchlichen Christentums in mariologischen Fragen sich durchrang! Intensives Bibelstudium, die Predigten des Ambrosius, Väterlektüre, eigenes theologisches Nachdenken waren für Augustinus bestimmend und förderlich in der Neugestaltung seiner Auffassung von der Person der hl. Jungfrau und ihrer Stellung in der Verwirklichung der Menschwerdung des Gottessohnes.

Man hat mit Recht die These aufgestellt, der Bischof von Hippo sei für die Entwicklung und Entfaltung des Dogmas das einflußreichste Werkzeug in der Hand der Vorsehung gewesen. Es muß dieses Wort auch auf die Mariologie ausgedehnt werden.

In der grundsätzlichen Behandlung einzelner Seiten derselben folgt er der Tradition, wenn auch die Methode seines Beweisverfahrens von der hergebrachten Art oft weit abweicht. Vier Momente aber möchten wir als charakteristische Eigenheiten der augustiniſchen Mariologie nennen: Die Lehre von der Virginitas Mariae in partu, von dem Jungfräulichkeitsgelübde der Mutter Jesu, die Hervorhebung der geistigen Mutterſchaft Marias und ihrer Freiheit von jeder persönlichen Sünde.

Für die Person Marias war die Betonung der auch in der Geburt bewahrten Integrität von hoher Bedeutung, indem sie

¹⁾ Sermo 215, n. 3.

eben dadurch noch mehr als es bereits durch die Lehre von dem Empfängniswunder geschehen, „der Sphäre der Alltäglichkeit entrückt und in den Glorienschein des Außerordentlichen und Wunderbaren gehüllt ward“. Gleiche Wirkung hatte auch die Proklamierung der vollkommenen Freiheit Marias von jeder aktuellen Sünde.

Die Auffassung, welche in Maria einzig das physische Werkzeug bei Verwirklichung der Inkarnation erblickt, wird der wahren Größe Marias nicht gerecht. Augustinus begegnet dieser einseitig-materiellen Auffassung, indem er ganz in den Intentionen des Evangeliums Maria höher stellt infolge ihrer geistigen Mutter-schaft, d. h. ihrer auf ihrem Tugendleben, namentlich ihrem Glauben begründeten Verbindung mit Gott, als infolge ihrer leiblichen Verwandtschaft mit Christus.

So verdankt die Dogmatik auch auf dem Spezialgebiet der Mariologie dem großen Denker Augustinus eine Reihe neuer Ideen und Impulse.

In unseren vorausgehenden Ausführungen konnten wir von der Tatsache berichten, daß der Bischof von Hippo von seinen Mitbischöfen Evodius und Paulinus, sowie von dem vornehmen Römer Volusian um Aufklärung in mariologischen Fragen gebeten wurde. Eingehend und bereitwillig hat Augustinus diesen Wünschen entsprochen und mit von der Wahrheit durchleuchtetem Geiste sowie mit der Wärme des Gefühls sich über Empfängniswunder und Jungfraugeburt verbreitet.

Während die Kirche von Afrika durch die Vandalen verwüstet ward, und die trübe Weltlage auch den Lebensabend des Bischofs von Hippo umdunkelte, brach im Orient der christologische Streit mit erneuter Heftigkeit hervor, diesmal auch die Mutter des Herrn in die Kontroverse ziehend. Zur Schlichtung des Streites berief Kaiser Theodosius II. ein allgemeines Konzil nach Ephesus. Der theologische Ruhm Augustins war bis zum fernen Konstantinopel gedrungen und veranlaßte den Kaiser, eine eigene ehrenvolle Einladung an den Bischof von Hippo ergehen zu lassen, daß dieser dem Konzil anwohne. Ein Spezialgesandter, Ebagnius, ward mit der

Ueberbringung des kaiserlichen Schreibens an Augustinus betraut.¹⁾ In Karthago erfuhr Ebagnius von dem Metropolen Capreolus, daß Augustinus nicht mehr unter den Lebenden weile.

Nach unseren obigen Ausführungen kann kein Zweifel walten, in welchem Sinn der große Bischof auf der ephesinischen Synode gewirkt haben würde. Der Kirchenlehrer, welcher mit soviel Scharfsinn und kampfesfroher Polemik gegenüber Manichäern und Platonikern, gegenüber Juden und Ungläubigen die wahre Geburt des menschengewordenen Gottessohnes aus Maria der Jungfrau verteidigt hatte, würde auch gegenüber Nestorius für dieses Privileg der hl. Jungfrau eingetreten sein. Der Terminus *θεοτόκος* als Ausdruck der wahren Gottesmutterchaft Marias hätte in ihm einen ebenso geistesmächtigen als warmen Anwalt gefunden.

¹⁾ Vgl. Berti l. c. 199–204. — Hefele, Konziliengeschichte² II, 179.



Namen- und Sachregister.

(Die Ziffern bezeichnen die Seiten.)

- Alexander v. Hales 183, 200.
 Ambrosius 36, 44 f., 50, 53, 65
 (Kommentar zu Isaia), 76, 78, 81,
 92, 99, 104, 114, 168 f. (über die
 Tugenden Marias), 185, 190, 228, 234,
 245, 255.
 Antidikomarianiten 99 f.
 Antonius, Einsiedler 49.
 Apokryphen (mariologische) 16 f., 44.
 Apokalyptisches Weib 62.
 Apollinaris 51.
 Apollinaristen 129.
 Aristides 52.
 Athanasius 17, 49, 106.
 Augustinus über Jesu Abstammung 27 ff.;
 über Davidische Abstammung Marias
 43 ff.; Stellung zum monastischen
 Leben 49 f.; über Marias Jungfräu-
 lichkeit 53 ff.; über Marias Jung-
 fraulichkeit in der Geburt 81 ff.; Kon-
 gruenzgründe für die Jungfräulichkeit
 Marias in der Geburt 90 f.; Be-
 weisführung für dieselbe 92 ff.; Erb-
 sündenlehre 189 ff.; Kampf gegen den
 Pelagianismus 190 ff.; de natura et
 gratia 36, 42, 200 ff.; sein Sünden-
 begriff 206; opus imperfectum (4, 122)
 210 ff.; Sinn der Stelle: Non tran-
 scribimus Mariam diabolo 215 ff.;
 Antithese zwischen der Geburt der
 Adamskinder und der Geburt Christi
 224 ff.; über Ursprung der Seele,
 speziell Christi 227 f.; über doppelte
 Jungfräulichkeit 255 ff.
 Augustinus, arian. B. v. Mailand 98.
 Bardenhewer 35, 186.
 Basilius 76, 190, 233.
 Bernhard v. Clairvaux 183, 199.
 Bickell 187, 201.
 Böhlinger 233.
 Bonaventura 183, 200.
 Bonifaz I., Papst 78.
 Bonofus v. Sardica 99 f.
 Celestianer 65.
 Calvin 113.
 Capreolus 275.
 Celsus 24.
 Christi Empfängnis und Urchristentum 50 ff.
 Christusauffassung, antiochenische 145.
 Chrysostomus 25, 52, 114, 190, 233.
 Cyprian 184, 190.
 Cyrill v. Jerusalem 25, 52, 244.
 Dardanus 230.
 Diateseron 42.
 Didymus 52.
 Dioskur 51.
 Doketismus 75, 129.
 Durandus 183.
 Duns Scotus 200, 233.
 Ebagnius 275.
 Ebionitismus 15.
 Ehe, deren Wesen nach Augustin 116 ff.
 Elisabeth, Verwandtschaft mit Maria 37 f.
 Empfängnis Christi und Urchristentum
 50 ff.; Leugner der wunderbaren Em-
 pfängnis Christi 53 ff.; Angemessenheit
 der wunderbaren Empfängnis Christi
 65 ff.; Möglichkeit 68 ff.; letzter Er-
 klärungsgrund 70; Gegenstand des
 christlichen Glaubens 71 f.
 Enchiridion ad Laurentium 60 f.
 Ephefus, Synode (431) 9, 274.

- Ephraim 42, 76, 187, 234.
 Epiphanius 18, 25, 76, 99, 114, 234, 245.
 Erbsünde 184 f.
 Erbsündenlehre Augustins, siehe Augustinus.
 Eusebius v. Cäsarea 21, 25, 114, 185.
 Evangelium und Genealogien Jesu 21 ff.
 Evodius 274.

 Faustus v. Mileve 25 f., 31, 33 ff., 46, 59, 82, 129, 133.
 Flavius Josephus 21.
 Freiheit von persönlicher Sünde 194 ff.
 Fulgentius von Ruspe 232.

 Gaudentius v. Brescia 52, 92.
 Gelasius I., Papst 16.
 Genealogien Christi, siehe Evangelien.
 Gnostizismus 15.
 Gnostiker über Person Christi 124 f.
 Gottesgebärerin, Alter des Titels 127.
 Gregor v. Nazianz 52, 190.

 Haine 202.
 Harnad 202.
 Helvidianer 49 f.
 Helvidius 98 f., 110.
 Hieronymus 43 ff., 53, 76, 80 f., 92, 98, 104, 114, 190.
 Hilarius v. Poitiers 25, 99, 114, 185, 190.
 Hippolyt von Rom 186.
 Hofmann 41.
 Hugo von St. Viktor 200.
 Hypostatische Union 143 ff.

 Ignatius von Antiochien 12, 15, 51.
 Infratationsgeheimnis 133 ff.
 Irenäus von Lyon 16, 18, 25, 52, 57, 62, 66, 186, 190, 243, 255.
 Janßens 202, 220.
 Jeremias, Heiligung desselben 231.
 Jesu Abstammung 19 ff.; „Brüder und Schwestern“ 192 ff.; wahre Menschheit 142.
 Joachim 88.
 Johannes I., Papst 16.
 Johannes, Apostel 125.
 Johannes der Täufer, Heiligung desselben 228 ff.
 Joseph hl., als Gatte Marias 28 ff.
 Jovinian 76, 78, 81 ff., 211.
 Julian Apostata 24.
 Julian v. Eclanum 78 ff., 118, 183, 190.
 Julius Africanus 26.
 Justinus Martyr 16, 23, 25, 51, 57, 62, 74, 185, 224, 242.
 Justinisches Fragment 63 f.

 Keuschheitsgelübde 107 f.
 Kirsch 202.
 Klemens von Alexandrien 74, 185, 256.
 Köslers 201, 213, 227.
 Kurz 201.

 Lehmkuhl 202, 220 ff.
 Leporius 152.
 Liell 202.

 Macedonius 51.
 Magdeburger Zentureatoren 113.
 Mailändisches Symbol 137.
 Mailändische Synode gegen Jovinian 76, 80, 82.
 Malou 201.
 Manichäer 25 ff., 31, 54, 57, 78, 126, 146; über Körperwelt 154, 157; über Person Christi 129 ff., 189.
 Manis 25.
 Marias Abstammung 19 ff.; Davidische Herkunft 24 ff.; Eltern 33 f.; Verwandtschaft mit Elisabeth 37 f.; Jungfräulichkeit vor der Geburt 47 ff.; in der Geburt 73 ff.; nach der Geburt 96 ff.; Bezeichnung als Weib 101 f.; Keuschheitsgelübde 106 f.; Zeit der Ablegung derselben 112; Marias Ehe 114 ff.; Ehe und Keuschheitsgelübde im Einklang 121 ff.; Gottesmutterchaft 18, 124 ff.; 146 ff.; Kampf gegen ihre wahre Mutterchaft 154 ff.; Gnade und Tugenden 159 ff.; Tugenden 167 f.; Heiligkeit 161 ff.; Gnadenfülle 163 ff.;

- Mängel 168; Glauben 169 ff.; Gehorsam 176 ff.; Jungfräulichkeit 181; Klugheit 182; Prophetengabe 182; Sündlosigkeit 183 ff.; Ist Maria nach Augustin von der Erbsünde unbesiegt empfangen? 183 ff.; Marias unbesiegt empfangnis in der voraugustinischen Theologie 185 ff.; voraugustinische Lehre über ihre Freiheit von persönlicher Sünde 233 ff.; Maria im Heilsplan 238 ff.; doppelte Mutterschaft 257 ff.; Kennt Augustin eine universale geistige Mutterschaft Marias? 259 f.; Marias Würde und Verehrung 260 ff.; Vorbildliches Beispiel 269 ff.
- Marienbild zur Zeit Augustins 18 f.
- Marienfeste zur Zeit Augustins in der afrikanischen Kirche nicht gefeiert 265 ff.
- Mariologie, voraugustinische 9 ff.; ihre Entwicklung 10 ff.; siehe auch Marienverehrung.
- Marienverehrung, ihre Begründung 11 ff.; Marienverehrung und Evangelien 12 f.; Marienverehrung und Urkirche 13 f.; — im 3. u. 4. Jahrhundert 17.
- Maximus, arianischer Bischof 150.
- Maximus v. Turin 233.
- Möhlher 125.
- Monarchianismus 126.
- Nabuchodonosors Traumgefiht 59.
- Newman 17, 201, 247.
- Nicänisches Konzil (325) 17, 76, 126.
- Nikolaus v. St. Alban 200.
- Noort van 202.
- Oger 200.
- Olympus 190.
- Origenes 16, 25, 30, 52, 75, 97, 99, 114, 184, 224, 233.
- Paffaglia 201.
- Paulin von Nola 250, 274.
- Paulus hl. über Jesu Abstammung 20.
- Pelagianen 65.
- Pelagius 183, 204, 234 ff.
- Perrone 201.
- Persönliche Sünde, siehe Freiheit.
- Petavius 113.
- Petrus v. Alexandrien 52.
- Petrus Lombardus 200.
- Pius IX. 185.
- Platoniker 54.
- Pohle 202.
- Pontianus 49.
- Porphyrus 24.
- Portalié 212 f.
- Protoevangelium Jacobi 44, 74 f.
- Preuß 201.
- Rauschen 202.
- Raynaud Theophil 200.
- Rheticus 190.
- Römerbrief 46 f.
- Römische Synode gegen Jovinian 76.
- Roskovány 201.
- Rottmanner 202.
- Rufin 92.
- Schäfer 58.
- Schanz 201.
- Scheeben 201, 203, 208 ff.
- Schneider 202.
- Schwane 201.
- Siricius, Papst 76, 81, 88, 99.
- Stamm 201.
- Tatian 45.
- Theodoret 186.
- Theodosius II. 274.
- Terrion 201.
- Tertullian 16, 25, 44, 52, 57, 62, 64, 66, 75, 98; (seine Theologie) 125, 186, 190, 233, 244.
- Thomas v. Aquin 183, 200, 232.
- Töppe 202, 213.
- Traducianismus 228.
- Unbesiegt empfangnis Marias (Kontraverse seit 12. Jahrh.) 195 ff.; siehe auch Maria.

- | | |
|---|--|
| Valentin 51. | „Weib, was habe ich mit dir zu schaffen“ |
| Viktorin v. Pettau 98. | (Erklärung durch Augustin) 156 f. |
| Virginitate de, Zweck dieser augustiniſchen | Wolfsgruber 201. |
| Schrift 48. | |
| Voluſianus 70, 86. | Zahn, Theodor 41 f., 45, 47. |
| | Zeno v. Verona 52, 76, 92, 255. |

Berichtigung.

In der Vorrede Seite 6 iſt ſtatt Profeſſor Alzberger zu leſen Alzberger;
Seite 233 iſt Proclus nicht unter die abendländiſchen, ſondern unter die morgen-
ländiſchen Theologen einzureihen.



Verlag von J. P. Bachem in Köln.



Die Madonna

in ihrer Verherrlichung durch die bildende Kunst.

Von **Dr. phil. Walter Roth**,
Dozent für Kunstwissenschaft an der Kgl. Kaiser-Wilhelm-Akademie zu Posen.
Drittes Tausend.

Mit 118 Text- und 10 Einheitsbildern.

In Prachteinband M. 5.—.

Stimmen der Presse.

„Eine sehr dankenswerte Arbeit, die namentlich dem ausübenden Künstler erwünscht sein wird, da sie einen sehr schönen Ausblick auf all das gibt, was jemals zu Ehren der Mutter Gottes gemalt und gemeißelt worden ist. Originell in der Auswahl lehrt das Buch zugleich charakteristisch alte Zeiten und Meister auffassen und auch die neueren Werke

verstehen. Die Bilder sind durchaus nicht alle dazu publiziert, um sofort als Vorlage für Altarblätter zu dienen; sie sind vielmehr Studien für den Künstler, der noch nach dem richtigen Ausdruck sucht. Desswegen wie auch selbstverständlich wegen des schwungvollen und erbauenden Textes ist das Buch mir bestens zu empfehlen.“

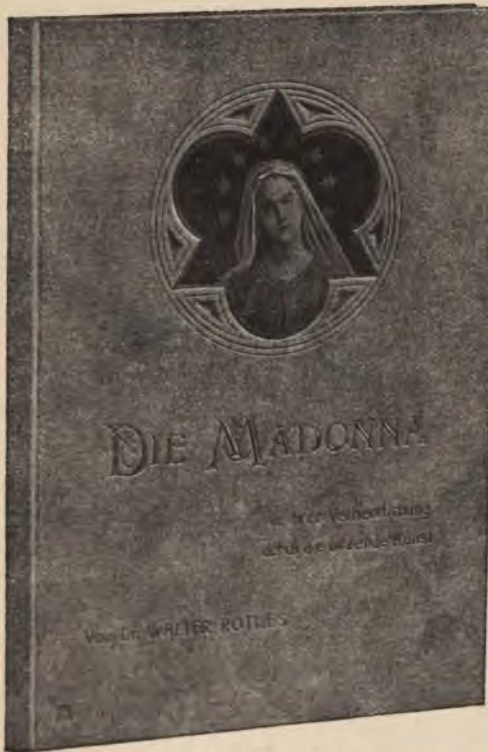
(St. Benediktstimmen.)

„Wir freuen uns des schönen Buches, das übersichtlich und verständlich dargelegt, wie die bildende Kunst, vorzugsweise die Malerei, seit 18 Jahrhunderten zur Verherrlichung Mariens ihre besten Kräfte eingesetzt und ihre höchsten Glanzpunkte erreicht hat; es ist wie der Verfasser es wünscht, eine neue, herzerquickende Blüte in dem Ehrenfranze, den menschliche Dankbarkeit dem Andenken der höchsten Mutter hienieden gewunden hat.“

(Literar. Handweiser.)

„Ein Buch von außerordentlicher Schönheit, würdig des hervorragenden Themas, welches es behandelt. Der Verfasser hat den Gegenstand seiner Studien mit großer Innigkeit behandelt und damit ein Buch geschaffen, das es wohl verdient, in jedem katholischen Hause, vorab dort, wo man christlicher Kunst die ihr gebührende Ehre erweist, seinen Platz zu finden.“

(Der Kunstfreund.)



Durch jede Buchhandlung zu beziehen.



~~DUE NOV 14 1927~~

SEP 11 62 H

C 613.118
Die Mariologie des hl. Augustinus
Widener Library 002962350



3 2044 081 731 416